د. مونيس بخضرة

التفكير في الثقافات

أسئلة الفرق في الثقافة الهندية والمغاربية

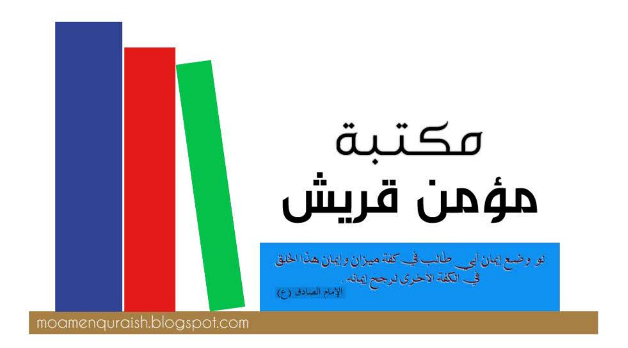


www.daralrafidain.com





التفكير في الثقافات



التفكير في الثقافات

Think of cultures

المؤلف: د. مونيس بخضرة

الطبعة الأولى، لبنان/ كندا، 2016

First Edition، Lebanon/Canada، 2016



لبنان - بيروت/ الحمرا

تلفون: 1 751055 +961/541980 1 +961

daralrafidain@yahoo.com

www.daralrafidain.com



56Laurel Cres. London، Ontario، Canada

Tel: +2266783972

N6H 4W7

opuspublishers@hotmail.com

هام: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 9881506 - 9 - 7

سلسلة الفلسفة والتنوع الثقافي(01)

التفكير في الثقافات

أسئلة الفرق في الثقافة الهندية والمغاربية

مراجعة فلسفية

د.مونيس بخضرة





مقدمة

التفكير في الثقافات، هو تفكير في الفروقات الحاصلة داخل الثقافة الواحدة ذاتها وفي الفروقات الظاهرة بين الثقافات البشرية بأسئلتها المتعددة، والذي يعد ضرورة معرفية لا غنى عنه لاكتشاف طبائع المجتمعات البشرية. فكل ثقافة إلا وهي جمع ولملمة، وفهم فروقاتها يساعدنا على استيعاب الاختلاف وجعله اتيقة لنا، ويمكّننا من تحديد أساليب عيشنا وأنماط تواصلنا وفهم تصوراتنا لشتى قضايا الوجود بعامة، وهي ضرورة أيضا نابعة من طبيعة الثقافة ومكوناتها ذاتها، والتي تحمل علامات الذات وما هو مشترك حملا متنوعا من دين وفن وعادات وتقاليد وعلم وفلسفة(...) داخل شبكة اجتماعية معقدة، تستوعب كل مستخرج وحركة جديدة، ولعل ماكس فيبر في قوله «الإنسان هو حيوان عالق في شبكة رمزية نسجها بنفسه حول نفسه، وبالتالي صارت هذه الشبكة هي الثقافة» يؤكد أهمية هذه ضرورة ويدعم هذا التوجه. فالثقافة هي مرجع هوياتي ثابت للشعوب، يمتاز بالتنوع والاختلاف والمرونة والتراكمية يتمتع بأدوار حيوية عديدة، وأهمها هو صناعة الامتداد التاريخي المليء بالمنجزات والسير العامة، وهي إمكانية مهمة لفهم ومعرفة التشكّلات الاجتماعية.

ظلت الثقافة منذ القدم ولازالت كذلك، موردا معنويا وماديا أساسيا

للإنسان، الذي خضع لقوانين التطور إلى أن صار بتعبير «هيجل» عالم ثاني أضافه الإنسان إلى عالمه الأول(الطبيعة)، وبه حقق الإنسان نقلته السحيقة من عالم الطبيعة إلى عالم الثقافة وما شهده من مؤسسات ذات أساس عقلي خالص، وفيه صارت فكرة الثقافة فكرة ابستيمولوجية مشبّعة تشير إلى أن ثمة طبيعة ومادة خارج ذواتنا لها بعد تكويني ومادي ومعنوي وجب فهمه. وهذا يعني أن جدل الطبيعة ومستخرجات الإنسان، عرف تحولا شاملا في تاريخه انتهى إلى تشييد عالم الثقافة الجديد لا يقل تعقدا وغموضا عن عالم الطبيعة، مما يشير إلى أن الطبيعة بتحولاتها أنتجت أسباب تعاليها عبر الثقافة، وهي أيضا تدل على رفض مزدوج: الحتمية العضوية(الطبيعة) والاستقلال الذاتي للروح(الروح)، إنها رفض لكل من التوجه المادي والتوجه المثالي، وتؤكد ضد الأولى على أن الطبيعة تتضمن ما يفوقها ويحللها، وتؤكد ضد الثانية أن العصر الإنساني الأكثر نبلا له جذور بيولوجية متواضعة، وتتضمن الثقافة توترا مستمرا بين العقلانية والعفوية والشعبوية، وهو توتر ينتقد العقل المحرر من الجسد الذي دعا إليه التنوير، كما أنها تسعى لبناء تحقق الذات، فهي تحتفي بالأنا، وهي تنقلنا من ما هو طبيعي إلى ما هو روحي، وبالتالي دورها بارز في تشكيل الذات وتكوينها.

سبق ل: «ماثيو أرنولد»(1822/ 1888) وأن أشار لأهمية ربط الثقافة وأفاعيلها بما هو أخلاقي وفكري وروحي، ليصير مفهوم الثقافة معه حاملا لدلالات مجردة في ذاتها وأحد أكثر المفاهيم الميتافيزيقية تداولا مع بداية القرن العشرين، وبهذه النقلة تعكس الثقافة المنعرج الكبير الذي قطعته من ضفة مادية حسية إلى ضفة روحية، وفي هذا التحول تجسدت كلية

عملية انتقال مفهوم الثقافة من حياة الريف إلى حياة الحضر في أشكال عدة، ومن تربية الحيوانات الداجّنة في المزارع والحقول إلى تداول القطع الفنية في المتاحف والصالونات، ومن زراعة الأرض إلى شطر النواة وإلى التجارب الفيزيائية في المخابر، كما عبّر عن انتقال الإنسان من الحقل إلى المدينة.

ويعد «تايلور» من أوائل واضعي تعريف للمفهوم الثقافة الأكثر اتفاقا حوله والذي يقول فيها [إن ثقافة أو حضارة موضوعة في معناها الأثنولوجي الأكثر اتساعا، هي هذا الكل المركب، الذي يشمل المعرفة والمعتقدات، والفن والأخلاق والقانون والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع].

أما الفيلسوف «شيلر»: فقد ربط الثقافة بآليات الهيمنة والتحكم في الذوات البشرية وفقا لحاجات أنظمة الحكم في صورة العناصر الفاعلة والمعتدلة والمحبة للتعايش والسلم. ولكن سرعان ما تحولت الثقافة في العصر الراهن إلى سلاح إيديولوجي يساعد على تعبئة الجماهير وفق مقاصد مسطرة مسبقا، وبخلاف «شلر» ربط «هردر» الثقافة بأساليب حياة مباشرة بهدف إعادة تصحيح مفهوم الحياة في فكر الأنوار ومن خلال نقد الثقافة يمكن نقد هيمنة الغرب على الشعوب، وبهذا قدم «هردر» تعريفا للثقافة أكثر تعاطفا مع الشعوب المغلوبة والمقهورة.

وفي هذا شأن كتب «هردر» مقالة «العبقرية القومية التي لكل شعب سنة1774» يدافع فيها عن أهمية تنوع الثقافات في العالم، واعتبرها ثروة إنسانية ضد كونية الأنوار، والتي كان يعتبرها مفقرة، وخاصة ضد فلسفة الأنوار الفرنسية المثقفة. حيث سعى إلى أن يرد إلى كل شعب عزته بدءا

بالشعب الألماني. ورؤيته هذه تقارب الصواب، فصحيح لكل أمة قدرا من ما تنجزه عبر ثقافتها الخاصة، ذلك أن كل ثقافة تعبر على طريقتها في التعبير عن أوجه الإنسانية، خاصة وأنها تبقى موردا تواصليا بين الشعوب في الاتجاهين: الحاضر والماضي واستشراف المستقبل، وعليه يعد «هردر» رائد التنوع الثقافي وأهمية تعددها بلا منازع.

يمكن للثقافة بمؤهلاتها المشبّعة بالفنون والقيم أن تكون رائدة لحياة اجتماعية جديدة وأنماط عيش راقية، وعليه تطرح مكوناتها الفنية والقيمية كمرجع أساسي لمعيشنا، وأن تعمل على معالجة التحللات الاجتماعية والتفسّخات الطارئة حتى تجعل من المجتمع مهيأ للانفتاح والتعدد والترقي، وتحفزه أكثير على التطلع وفي قمة الترقب حتى يكون الشعب في أتم الجاهزية.

من جملة المحفزات هذه التي تحوز عليها الثقافة، جاء هذه الكتاب بفصوله الخمسة ليستقرأ مسارات ثقافية مختلفة، ويستخرج مآزق النقاش الثقافي من خلال العودة إلى أصوله التاريخية، وانطلاقا من مراعاة مزايا التنوع الثقافي في تحصيل رؤى مختلفة للإنسان بعامة، وقف هذا الكتاب على ثقافتين مختلفتين في جوانب كثيرة ومتباعدتين جغرافيا، إلا أنهما متقاربتين في أساليب العيش وطرق مغالبة الوجود وتعاطي مستجدات الراهن، وهو ينبش في مكوناتهما الداخلية وفاحصا سرّ ثرائهما، ونقصد بذلك الثقافة الهندية والثقافة المغاربية، من خلال مراجعة أسئلتهما الأساسية للقضايا وللأشياء، والظاهر أن كلتا الثقافتين لهما ثقلهما في حيزهما الجغرافي الإقليمي وفي العالم بصفة عامة. وبحوث هذا الكتاب هي نتيجة دراسات مستفيضة لمشروعنا»الفلسفة والتنوع الثقافي» الذي

نشرف عليه، أنجزها باحثون يواصلون البحث في هذا المجال. والقصد الأسمى من الاشتغال على هذا الموضوع الواسع والحيوي هو إظهار ثراء التنوع في ثقافة شعب ما ذاته من جهة بين ثقافات شعوب أخرى من جهة ثانية.

لا يختلف اثنان عن مدى تراكمية مآزق المجتمعات العربية المعاصرة، ولعل واقعها الاجتماعي وسياسي والاقتصادي لهو دليل على صدق ذلك، ورغم مساعي نخبها السياسية والفكرية في البحث عن مخارج حضارية لمواكبة التطورات الحاصلة في العالم، بتوظيف كل المؤهلات والإمكانيات التي تتوفر عليها من ثروات مادية وبشرية وطبيعية إلا أن عملها لا زال بطيئا يواجه مطبّات كثيرة عقد مهمتها على تحيقيق هذا المطلب، مما ولّد إحباطا جماهيريا ترجمته ثورات في الشوارع والأرياف، وشلل عام، وهذا الذي يضع وزر حالها ثقلا على كاهل مثقفيها ونخبها باختلاف اهتماماتهم، ونحن نرى أن مكان عطب مجتمعاتنا هو في أذهاننا وفي تصوراتنا التي نحملها ونتواصل بها، وأية حداثة مرتقبة إلا وهي مشروطة بإصلاح العقل العربي بشموليته، وهو إصلاح يتطلب معاملة مرهفة في إعادة بناء الثقافة الشعبية المتوارثة وأن لا نوجه الأحكام الصادمة في حق مجتمعاتنا حتى لا تزداد الهوة التي لا تزال تتسع بين مجتمعاتنا ومثقفيها.

إن الاشتغال على أنماط ثقافاتنا المحلية لهو مطلب ملح لمعرفة ذواتنا، ولتقوية الروابط الثقافية التي تربط أجيالنا، فهناك الكثير من تعابير الإنسانية المتراكمة في وجدان شعوبنا منها ما هو شفوي على حافة النسيان وهو ضارب في القدم، ومنه ما هو مكتوب مكدس في الكتب

والمخطوطات، ومنه ما هو مكمون في المصنوعات والمنتوجات المادية من أدوات وزخارف وجماليات، كلها هي مادة غنية بحاجة إلى التفاتة نخب مجتمعاتهم إليها لإعادة استخراجها استخراجا علميا وفنيا وقيميا وتفكيك رموزها في شكل نصوص حية.

أنتج المغاربيون على امتداد العصور نسقا ثقافيا خاصا بهم، يحمل علاماتهم ومشاعرهم ومواقفهم وسجلات لا بأس بها حول مفهوم الحياة من لحظة الولادة إلى لحظة الموت، وعليه يمكن اعتبارها مكسبا مهما للشعوب المغاربية، والمتصفح لخصائص ثقافتهم هو أنها مزيج بين ثقافات الشمال التي تسربت عبر البحر الأبيض المتوسط، وثقافات الجنوب القادمة من أواسط إفريقيا والتي تسربت هي الأخرى عبر الصحراء الكبرى، وامتزجت في جبال وسهول الأطلس على الشريط الساحلي في الضفة الجنوبية للمتوسط، لتعطى توليفة متميزة تجمع بين حرارة الإنسان وبرودته، ظهرت في الأهازيج وفي الألوان وفي الأغاني والرقص الشعبي، وهي كلها يمكن اعتبارها إرثا خاما لا زال مهيئا للاكتشاف والترميز.

هناك الكثير من الأساطير لا زالت تروى في القرى والمداشر، وهناك العديد من التظاهرات الشعبية التي يحتفى فيها الإنسان بأساليب خاصة، وهناك أشعار وأغاني ومنسوجات وزخارف ومعمار وجماليات الزينة لا زالت بعيدة عن مخابرنا وعن تأملاتنا، وعليه نرى أن هذا هو عصر الاستثمار في الثقافة الشعبية وعلى أن نبقى قريبين منها وأن نفكر من داخلها، وأن نساهم في بناء معالم حضارتنا ووجودنا بما يتطابق مع ثوابتها، على غرار ما فعل المفكر المغربي «عبد الكبير الخطبي» في بحوثه

النوعية وخاصة ما جاء في كتابه الرائد «الاسم العربي الجريح» الذي توجه فيه إلى تحليل وتفكيك الثقافة الشعبية المغربية تفكيكا واقعيا محملا بالتأويل، معتبرا أن الثقافة ليست شعارا يصلح فقط للتسمية والتشخيص، فهي أيضا عذاب، وداعيا إلى ضرورة تحريرها من الطمس الايديولوجي والاستخفاف العلمي السطحي والكف عن استغلالها ونهب كلماتها وكنوزها وتصريفها فقط في الترويح عن النفس، وهي القراءة تتميز بواقعية ومصداقية متينة بعدما ظلت ولسنوات طويلة حبيسة الفحص النظري والأفقي، ليجعل منها كتابا مفتوحا على المجتمع بأكمله، معتمدا على معيار الفرق الذي هو الوحيد القادر على إدخالنا إلى ملكوت التعدد.

وعلى نفس المنوال تقريبا سار المفكر التونسي»عبد الوهاب بوحديبة» في دراساته المتعددة، وخاصة في كتابه العمدة» الإسلام والجنس» الذي وقف فيه على تحليل صورة علاقة الذكر والأنثى في المخيال الإسلامي من زاوية ثقافية، وكيف تتخذ هذه العلاقة مسارات مختلفة في الحياة الواقعية، وكيف لهذه العلاقة أن تشبعت بالمفاهيم والأمثلة الشعبية، وبالعادات والأعراف والتقاليد الموروثة ما قبل ظهور الإسلام، مما ساهم في تقديم صورة خاطئة تماما عن مفهوم الحب والزواج وقيمة المرأة في مجتمع مرهف، وهي محاولة مهمة من ضمن المحاولات التي أرادت أن تحرر الثقافة المغاربية من قبضة التصورات اللاهوتية ومن تعاليها، وجعلها أمرا حياتيا يفهم انطلاقا من لغة اليومي والمعاش.

إن نسيان الذات هو في حد ذاته مشروع جاهز مورس علينا بطرق مختلفة، ساهمت فيه أطراف مختلفة، ولعل أبرزها هي العولمة وحداثة

نفسها، التي جعلتنا نعيش لغيرنا، ونتعاطى مستخرجات لم نساهم في صناعتها، وهي كلها طرق جعلتنا نعيش عصر الانبهار.

تحت ضغط هذا الواقع، حاولنا فتح هذا الكتاب الأولي لاكتشاف ثقافاتنا وثقافات الغير من أجل إقرار الاختلاف المغروس في الإنسان ذاته، الذي يدربنا على الاحترام الأخر المختلف عنا طبيعيا وثقافيا، ويساهم في حضانة عقولنا على العيش المشترك والسوي والعمل على اشتقاق معاني التعايش والحوار والسلم بين الثقافات.

جاءت فصول الكتاب متباينة في معالجتها لقضايا الثقافات الهندية والثقافات المغاربية، حسب طبيعة الأسئلة المركزية المتداولة فيها، ففي الفصل الأول الذي هو بعنوان: سؤال الحرية في الثقافة الهندية، عالجت الباحثة «حاكم عمارية» طبيعة مفهوم الحرية المكرس في هذه الثقافة، من خلال استنطاق الرؤى الدينية والفلسفية لمفهوم الحرية وخاصة في تعاليم الفكر البراهمي، وحتى تضع مقارباتها ضمن السياق المطلوب، قامت الباحثة على تقديم الهند جغرافيا وطبيعيا ودينيا، لتنتقل بعدها إلى تحليل مفهوم الحرية في الفلسفة والثقافة الهندية.

أما في الفصل الثاني الذي هو بعنوان: سؤال المعاناة في الثقافة الهندية، قامت الباحثة «بن فريحة أسماء» بالاشتغال والتنقيب عن طبيعة مفهوم المعاناة في الفلسفة الهندية، والذي يعد مفهوما مركزيا فيها، ومقصدا شاملا لدياناتها ولتوجهاتها الفكرية، وموضحة على أن المعاناة مرحلة لا غنى عنها لتحقيق النّرفانا وعيش الخلاص، وهو السبب بالذات الذي جعلها تبحث عنها في الفكر البوذي، والكشف عن العوامل التي

جعلت من البوذية باستثمارها في هذه الحالة لأن تحقق العالمية وتمارس تأثيرا مشهودا على الثقافة الآسيوية بعامة.

وفي الفصل الثالث والذي هو بعنوان: سؤال المادة في الفكر الفلسفي الهندي «تناولت الباحثة» نميش جهاد» موضوعا مهما يتعلق بفلسفة المادة في الثقافة الهندية، مستظهرة طرق تعامل فلاسفة الهند القدامى مع مفهوم المادة، خاصة وأن الفلسفة الهندية عرفت بطابعها الروحي، إلا أن الباحثة استطاعت أن تظهر مدى حضور الفكر المادي في هذه الفلسفة ومواطن توظيفها فيه، خاصة في فكر الأوبانيشاد وفي فلسفة اليوغا.

أما في الفصل الرابع، فقد تناول الباحث «حنيني مبارك» موضوعا بعنوان: سؤال اللغة في الفضاء المتوسطي- الأمازيغية نموذجا- مبينا فيه معضلة لغات المتوسط بعامة ومشاربها التاريخية وقدراتها التفاعلية، والتي جعلت منها لغات مشتركة بالتداول عامة، وعلى اللغة الأمازيغية ولهجاتها والصعوبات التي تواجهها، وبيّن أيضا واقع اللغة الأمازيغية في المجتمعات المغاربية ومنزلتها من اللغات الأخرى المتداولة فيها، وعمل على إظهار حركاتها ومراجعها الثقافية والتاريخية، واستشرف مستقبلها من خلال البرامج المتاحة حولها في عصرنا.

وفي الفصل الأخير، والذي تناولنا فيه بعض جوانب الثقافة المغاربية، والتي هي متوارثة فيه منذ ألاف السنين، وهي نماذج تعاني الإهمال والنسيان، وأخذنا موضوع فنتازيا الوعدة نموذجا منها، وحاولنا أن نستخرج منها رسائلها الفلسفية والأخلاقية العميقة التي تحملها، وعملنا على إظهار إمكانياتها الثقافية والحضارية والفنية كأيقونة خاصة بالشعوب المغاربية، وتناولنا أيضا موضوع التمنية وعلاقتها بواقع المدينة المغاربية،

والتي لا تزال تعيش صراعها الشاق مع تحديات العصر ومطالب شعوبه، وإظهار إمكانياتها التنموية وحدودها الثقافية وعلاقتها مع البادية.

نرجو أن تكون مباحث الكتاب في حسن تطلعات القراء والنخب المثقفة، وأن تساهم في إزالة الغموض واللبس عن كثير من جزئيات مواضيعها، وأن تساهم في ربط أواصل الانفتاح الثقافي مع ثقافات الغير في مقابل الانعطاف على مؤهلات ثقافاتنا وإظهار أدوارها في صناعة الحياة المنشودة والمرجوة وأن توسم معاشنا المشترك الذي نريده.

تلمسان: د. مونيس بخضرة

الفصل الأول

سؤال الحرية في الفلسفة البراهمّية

(بقلم: خالدي عمارية)

سؤال الحرية في الفلسفة البراهمّية

تعتبر الهند زبدة العوالم جميعا، وخلاصة ناطقة لجميع حركات التاريخ، وصورة صادقة للأطوار المترجحة بين الهمجية الأولى والحضارة الحديثة والمتطلعة. فهي ذات تاريخ مجيد ولها حضارة توغل في القدم في أغوار سحيقة. أما قصة الفلسفة الهندية فهي طويلة ومثيرة، ومنذ بداية الفكر الفلسفي الهندي في تأملات حكماء الفيدا قبل آلاف السنين، وحتى الوقت الراهن يطرح ثراء ووحدة ذهن وتنوعه. يمثل شهادة شامخة لصالح الروح الإنسانية.

وأكثر نقاط إثارة في الفكر الهندي هي طابعها العملي، فقد كانت رؤى فلاسفة الهند منذ البداية من محاولاتهم تحسين العيش وتلميعه، فقد واجه الفلاسفة الهنود العذاب الجسدي والذهني والروحي فسعوا لفهم مبرراته وأسبابه وحاولوا تحسين فهمهم لطبيعة الإنسان والكون، واستئصال أسباب المعاناة وتحقيق أفضل حياة ممكنة بالتحرر.

ومن بين المذاهب والديانات الهندية التي اهتمت بهذا الجانب أي الحرية نجد البراهمية، وما عرف عن البراهمة أنهم قد نجحوا بمرور الزمن في بسط سيطرتهم على المجتمع الهندي بأسره، وكانت ديانتهم التي نشأت من عقائد الفيدا، واكتسبت اسمها من طبقة الكهنة البراهمانيين الذين يقومون عليها، ومن مكانة الإله براهما وانشغالهم بالتأمل في الروح الكونية الخالدة التي تحرك العالم، وتحكم استقراره واتصال الأتمان أي الجوهر الإلهي في الإنسان ببراهمان الروح الكلية التي تسري في الكون.

الهند: ثقافة وجغرافيا

ساعدت طبيعة الهند الجغرافية إلى حد كبير وبطريقة مباشرة وغير مباشرة على بعث روح التسامح القائم فيها، حيث أن التأثير الجغرافي المباشر يتجلى في كثير من خصائصها الطبيعية، في مناخها وشساعة مساحتها وتنوع تضاريسها، وذلك أن اتساع حجمها أثّر على تفكير السكان وعقليتهم وعلى تصوراتهم وعلاقتهم بالأشياء. أما التنوع الكبير الذي طبع مناظرها ومناخها وطرق معيشتها واتساع مساحتها، أوجد متسعا جديدا للسكان الذين تسللوا إليها من الخارج عبر الزمن ومنذ عصور غابرة.[1]

يعد مناخ الهند من أفضل المناخات في آسيا، خصوصا إذا ما قورنت سهولة ظروف العيش فيه بالطبيعة الجبلية القاسية في أواسط آسيا، جعل من الهند عالما مستقلا في الكون من الناحية الطبيعية، لما أحاطت به من جبال هائلة، وسواحل طويلة، وهذا التنوع هو الذي جعل منها أرضا

---

(1) همايون كبير. التراث الهندي من العصر الآري إلى العصر الحديث. ترجمة ذكر الرحمن، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، (1431هـ/ 2010م)، ص 54.

مقدسة في نظر معتقدات محلية كثيرة وحصن منيع مع إزاء الفاتحين اللاجئين إليها بكنوزها، فلم يخرج منها شعب استوطنها.

وللهند، من الناحية الخارجية، علاقات تاريخية عالمية متشعبة من بعض الجوانب، فقد اكتشف في العصور الحديثة أن اللغة السنسكريتية تقف كأساس لجميع التطورات الواسعة للغات أوربية مثل اللغة اليونانية واللاتينية، ولألمانية مثلا، ولقد كانت للهند فضلا عن ذلك نقطة الانطلاق لكل العالم الإسلامي والغربي.

لكن هذه العلاقات التاريخية مع العالم الخارجي لا ينظر إليها بالأحرى إلا على أنها انتشار طبيعي للشعوب من هذه البقعة وامتداد ثقافاتهم، وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نجد أيضا في الهند عناصر لتطورات أبعد وأن نجد أيضا أثارا انتقلت من الغرب، فإن هذا الانتقال كان مجردا لدرجة أنه قد يكون بالنسبة لنا موقع اهتمام لدى الشعوب المتأخرة لم يكن شيئا مستمدا من الهند[1].

لم تقم الشعوب الهندية بأية فتوحات خارجية تعرف، لكنها هي نفسها كانت ميدانا للغزو الخارجي باستمرار كما يقول هيجل، ولما كانت الهند الشمالية بهذه الطريقة الصامتة نقطة انطلاق لانتشار طبيعي، فإن الهند بصفة عامة، بوضعها أرضا مرغوبة بدرجة كبيرة تشكل عنصرا جوهريا في التاريخ كله. فمنذ أقدم العصور وجميع الأمم توجه رغباتها وتطلعاتها لتظفر بمنفذ إلى كنوز بلاد الهند، التي هي بلاد العجائب، تلك الكنوز

(1) هيجل. العالم الشرقي، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط3، 2007، ص 101.

التي هي أنفس ما أنجبت الأرض من كنوز الطبيعة من الماس والذهب والعطور، ورحيق الورد، والأفيال والأسود...الخ.

وتشمل بلاد الهند ذات المناظر الرائعة والعوارض المختلفة على سهول الغنج الخصبة القريبة من صحاري «تهار»، وعلى الأودية الواقعة بين هضاب الدكن الجرد الجدبة، وفيها من الشعاب الهائلة المتصدعة المهيمنة على واحة كشمير الشاسعة وهي المنطقة الجغرافية الواقعة ما بين الهند وباكستان والصين في شمال شرق آسيا، المعدودة درة العالم، وكل ذلك راجع إلى ارتفاع بلاد الهند ووفرة مجاريها وأنهارها بالمياه.

بلاد الهند مربعة الأضلاع مقسومة إلى مثلثين متقاربين ذوي قاعدة مشتركة. فقمة المثلث الشمالي هي ذروة جبل «نناغا» الذي هو أعظم جبال همالايا وقمة المثلث الجنوبي هي ذروة جبل كماري، والخط الذي يعد قاعدة مشتركة لتلك المثلثين هو الوحدة الضيقة العميقة الممتدة من خليج «كمبي» إلى نهر الغنج، فيجري فيها نهر «نربدا» ونهر سون اللذان يتجه أحدهما إلى الغرب والأخر إلى الشمال الشرقي[1].

إذ أن المثلث الشمالي تمثله الهندوستان والمثلث الجنوبي يمثله الدكن، ومن ذلك ألهمت بلاد الهند لخيال الأوربيين أرضا لكل عجب ومنبعا لكل ثورة.

بلاد الهندوستان: يتألف أكبر حد من جبال همالايا كأعلى سلسلة في الكرة الأرضية، التي يحترمها الهندوس بأنها جبال المقدسة ويسمونها

---

(1) غوستاف لوبون. حضارات الهند. ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، رقم 8862، بط، 2012، ص 24.

«سقف الدنيا». إذ يتسع عرض هذه الجبال فوق منابع النهر الكبرى، السند والغنج وجمنه ويستلج. وتتقاطع هذه الجبال بهضاب التبت العالية، وتشغل جبال همالايا أرض تزيد مساحتها على مساحة فرنسا، وهي أمنع متراس أقامته الطبيعة بين بلدين أو أمتين، ولا يربط الهند بالصين غير طريقين ناقصين وهما طريق سملا وطريق دار جيلنغ الواقعتان على طرف جبال همالايا.

وهناك سلاسل الجبال الصغيرة الممتدة من جبال همالايا إلى منطقة البنجاب العليا النظر بتركيبها ومنظرها ونذكر منها سلسلة الملح التي يوجد فيها عددا لراوسب الملح ومختلف المناجم، التي نشأت عن لطم أمواج البحر لسفوحها وشق الأمطار منذ القدم تصدعها على شكل عجيب، نالت به منظر الأبراج والقلاع الذي أتقن الإنسان صنعها.

وأيضا سلسلة جبال وندهيا التي تعد حجاب الهند الحاجز، فلهذه السلسلة أهمية كبيرة لفصلها بين حضارتين وجوين وأرضين وعرقين. فبينما يسود العنصر الغازي أي العرق الآري السهل الهندي الغنجي يقطن بهضبة الدكن الكبرى التي لها الوقاية بخندق نربدا العميق وبسلسلتين من الجبال العرق الدراويدي[1] الفطري الخالص المحافظ على أخلاقه وأوصافه الجثمانية ومعتقداته القديمة الثابتة مع مر القرون.

الدكن: تتألف الدكن من جزيرة، حيث كانت مياه المحيط تغمر في

---

(1) الدراويدي: نسبة إلى الدراويديون هم الشعب الهندي الذي كان يقطن المناطق الهندية الممتدة من الشمال إلى الجنوب ويتسم باللون الأسمر والأسود على حسب المناطق التي يسكنها. أنظر: جون،كولر. الفكر الشرقي القديم، ترجمة يوسف حسن، عالم المعرفة الكويت، بط، يناير 1978، ص 22.

سالف العصور معظم السهل الهندي الغانجي فتلطم الأمواج سفوح الجبال المحيطة به، ثم ارتدت هذه الأمواج عن شواطئه الضيقة التي تهمين عليها الهضبة القديمة من ارتفاع يترجح بين أربع مائة متر.

وفي الدكن قسمان مختلفان بمنظريهما وإنتاجهما، فيتألف القسم الأول من الشواطئ الواقعة على البحر العرب والمشتملة على كونكن الشمالي وكونكن الجنوبي وملبارس، ومن الشواطئ كورمندل، وسكهر وأوريسة الواقعة على خليج البنغال والقسم الثاني من الهضبة الواسعة المائلة من الغرب إلى الشرق.

تسمى سلسلتا الجبال اللتان تفصلان الدكن عن البحر بكهات الغربية وكهات الشرقية، وتقل الشرقية عن الغربية ارتفاعا[1]، وإليها يسند أسهل الهضبة ويتخلل هاتين السلسلتين عدة أنهار تصب مياهها في خليج البنغال تبعا لميل تلك الجهة العام.

وسلسلة كهات الغربية أكثر انتظاما وتتألف من حلقات متصلة متجهة عموديا إلى الساحل وإذا ما عصفت الرياح الموسمية الشمالية الشرقية على خليج البنغال أوقفت جبال كهات تلك الرياح، أما بالنسبة للنباتات فلا أثر لها في هضبة الدكن التي تسترها حجارة البراكين في عابرة الأزمان لولا هطول أمطار غزيرة تغمرها في كل سنة تسحق هذه الحجارة وتظهر أودية تؤدي كثرة مياهها وحرارة جوها لنمو نبات وافر عجيب فيها.

أ-المعالم الطبيعية للهند: تعتبر الهند من بين أشد البلدان الأرض حرا،

---

(1) غوساف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص 31.

وهناك اختلاف في بلاد الهند بين أجواء كل طرف منها، وذلك راجع لاختلاف الارتفاع بعض أراضيها وانخفاض البعض الأخر.

فالساحل مثلا يقطع فيها درجات متباينة من الحرارة وهذا ظاهر في جبال همالايا على الخصوص، وعندما تثبت الثلوج في جبال الهمالايا تكون في حد عال ولا يسقط في سطح.

وتمتد في جبال همالايا الأمامية بقاع يترجح ارتفاعها بين 1000 و8000 متر، فقد كان الانجليز يأتون إليها كل سنة باحثين عن مكان لتتمتع بمناظرها، ففيها أقاموا مدن الصحة التي تعد سملا ومسوري ودراجي لنغ أهمها سملا، التي تعد المكان الذي كان يلجأ إليه أكابر الموظفين في بدء فصل الصيف، وأنشأت أيضا مدن الصحة بجبال أخرى التي كانت من أهمها جبال نل غيري التي تبدو في الجنوب ممتدة من جبال كهات الغربية، ولتلك المدن جو أكثر اعتدالا من جو منحدرات همالايا، وإذا ما استثنينا تلك المناطق وجدنا حر بلاد الهند يترجح بين درجة الصفر والدرجة 52°، فكلما اتجه الإنسان على جنوب الهند بدا له تناقص الفروق بين الصيف والشتاء.

وللهند أيضا ثلاثة فصول وهي: فصل المطر ويدوم من مايو إلى أكتوبر، وفصل البرد يدوم من نوفمبر إلى آخر فبراير وفصل الحر يدوم من أول مارس إلى أول يونيو، ويختلف الزمن كل فصل بين منطقة وأخرى اختلافا جزئيا.

ب- الرياح الموسمية: تعد الرياح الموسمية في الهند ظاهرة متجبرة ونافعة في الوقت نفسه، تساهم في تلبد السماء بالسحب الكثيفة التي

تغشي السماء ويصحبها برق ورعود وصواعق،فتنهمر الأمطار على الأرض وتملأ الأنهار الجافة.

إذ يقال على ريح الهند أنه يهب ببلاد الهند ريحان مختلفان مقتسمان لأيام السنة، تخفق إحداهما من الشمال الشرقي، فتدوم من نوفمبر إلى مايو. وتخفق أخرى من الجنوب الغربي فتدوم في الأشهر الستة الأخرى.

أما الريح الأولى فتأتي من آسيا الوسطى فتدعى بالريح الموسمية الجافة، حيث أنها تختلف عن الرياح التي تهب بين دائرتي الانقلاب من الشرق إلى الغرب فلا تكون حادثة ذات طابع خاص، وأما الريح الثانية فتجوب البحر الهندي فتحمل أبخرة يسفر تكاثفها عن وابل هاطل من الأمطار، فتدعى بالريح الموسمية الماطرة.[1]

وإذا عجزت الرياح الموسمية عن مجاوزة جبال همالايا تجري محاذية لهذه الجبال متجهة إلى الشمال الغربي فتنتشر الرطوبة في طريقها، ثم تصل إلى البنجاب الذي ينتظرها لينصب فيه سحابها، وينال وادي السند وساحل أوريسة أسوأ حصة من مياهها.

ومن ذلك نستنتج أن الهند هي بلاد حارة يقل فيها الاحتياج إلى المساكن والملابس والمآكل، وتكثر فيها الأراضي الخصبة، وذلك لا يتطلب الصراع الكبير من أجل الحياة أو الجهود وعمل، إلا أنها ظلت فريسة للفاتحين منذ القدم.

ج-النباتات والحيوانات والمعادن: تشتمل الهند على أنواع مختلفة من النباتات والحيوانات على مختلف الأجواء، فهي بلد ثري من الناحية الزراعية، أما فيما يخص المعادن فهناك أنواع خاصة بها.

---

(1) غوستاف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص 45.

النباتات:كما ذكرنا سابقا بلاد الهند غنية خصبة كافية لتموين سكانها وإطعامهم، وتعد الحبوب أهم ما تنبته الأرض فيزرع فيها القمح والأرز والذرة، وقد مارس سكان الهند الزراعة بحذق ونشاط في كل حين وذلك أن حجم البلاد وجودة أراضيها ساعدت على تزايد السكان وتوسيع الأعمال الزراعية بصورة تدريجية[1]، فيعتبر وادي الغنج أخصب بقاع العالم عاد فيه حقول عجيبة لا حد لها، وتكثر فيه أيضا زراعة البر والتبغ والقنب والخشخاش في واديه المنقطع النظير بخصبه الذي لا ينفذ.

وأيضا زراعة القطن إذا أنه في تلك الحقبة البعيدة من الزمن، كان الناس في الهند يستخدمون القطن في النسيج[2]، وذلك لكثرته، فإن أراضي الهند تروى جيدا فهي سخية وصالحة للزراعة.

ويعتبر الأفيون أهم ما تصدره الهند بعد الحبوب إلى بلاد الغرب، فكان يزرع في سهل الغنج والبنجاب وراجبوتانا، وأيضا زراعة القطن لكما ذكرنا كانت تزرع في بعض الأصقاع من أراضي الدكن العليا فهو عامل على إصدار مهم بعد عزله وتحويله إلى نسيج.

أما بالنسبة لزراعة الشاي فكانت الهند تحتل المرتبة الثانية بعد الصين في ذلك، وبصفة عامة عرفت الهند غابات كثيفة وماطرة، وأشجار نافعة مثل الأشجار المثمرة، كشجر التفاح والخوخ والإجاص، وترى الكروم في بعض الأحيان، وتوجد تلك الأشجار ذات الخشب النافع وأوراق الزينة في المنخفضات بجانب السهول.

---

(1) همايون كبير. التراث الهندي، مرجع سابق، ص 57.

(2) جواهر لال نهرو. اكتشاف الهند، الجزء الأول، ترجمة فاضل جتكر، منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1989، ص 89.

أما بالنسبة للنباتات الحارة فهي تنمو في منطقة أسام بكثرة، إذ يصل علو شجرتها ستين مترا، ويتفتح أسفلها أزهار غريبة، ولن تجد في الأرض بقعة ذات نبات فخم أشعث مثل ذلك النبات.

د-الحيوانات: لا تختص الهند بنوع واحد من الحيوانات فهي مختلفة باختلاف الأجواء والنباتات، إذ أن المناطق التي تلي جبال الهمالايا في التبت، خصوصا الوعول والتيوس والدببة والفيلة والذئاب.

أما في بقاع ترائي وآسام الحارة التي تعرف بكثرة الفيلة التي تعيش بشكل جماعات، وتعيش طليقة حرة بدون قيود. ففي الهند يصطاد الهنود في كل سنة نحو مائة فيل يصنفونها إلى الفيلة المدجنة، يطوعونها لأداء حجاتهم، وأيضا هم يستخدمون الأفيال في أعمال كثيرة وفي مواكب الملوك. ففي كل موكب تبصر فيولا تتقدم مسرجة بسروج أرجوانية ذهبية حاملة راجوات، أو في المهرجانات الشعبية ومن يراد تكريمهم من مشاهير الضيوف[1].

أما بالنسبة لحيوان النمر، فهو حيوان مفترس يوجد في كل أجزاء الهند، ووجوده بكثرة ناتج للمكانة المقدسة التي يحظى بها في مناطق كثيرة.

بالإضافة إلى ما ذكرنا من أنواع الحيوانات نجد الفئران والذئاب والأفاعي والفهود وأيضا التماسيح. وبما أن الهند بلاد كثيرة المراعي، التي انتشرت فيها الأغنام والأبقار والثيران، وهي من أهم الحيوانات التي كانت تساعد الفلاح في زراعة الأرض[2]، ولم تكن تربى الضئان فيها،

(1) غوستاف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص 66.

(2) محمد إسماعيل الندوى. الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، مكتبة دار الشعب،بد ط، 1970م،، ص 414.

إلا من أجل لحومها وألبابها. ويكره الهنود الخنزير لأنها كانت تعتبر في نظرهم حيوانات وحشية وضارة. وأيضا فيما يخص الحيوانات الضارة نجد في الهند كثرة القردة فتعد نكبة على الفلاحين لإتلافها لمزروعاتهم. أما الطيور فتشتهر بجمال ريشها وهي ذات دور في الهند لأنها تبيد الحشرات وأيضا للنسور دور هام متمثل في إزالة المواد الحيوانية العفنة من الأراضي الزراعية.

هـ -المعادن: وجدت أنواع كثيرة من المعادن الهامة وبكمية كبيرة في أرض الهند، فقد عرف الهنود منذ القدم باستعمال وإذابة الذهب والفضة والنحاس والرصاص، وقد صاغوا منها أدوات ضرورية كثيرة وكذلك عرفوا باستعمال القصدير.

احتوت الهند على مناجم غنية بالألماس، وأيضا غولكوندا عرفت بمناجم تخرج مالا قيمة له من الحجارة الكريمة، حيث ظل استخراج اللؤلؤ مصدر ثروة، فقد كان يستخرج من مغاوص كمبي ومدورا وترانكور وسيلان.

وهناك مناجم أخرى مثل مناجم الفحم الحجري الواقعة بين الغنج وغود اوري، والملح كان أكثر ما يتواجد في الهند، ونجد مثال على ذلك سلسلة الملح الواقعة في البنجاب على ضفاف نهر السند الأعلى.

وعلى الرغم من أن في الهند بعض التراجع في جودة منتوجاتها. إلا أننا نجد شهادات على جانبها الصناعي، فقد كانت زاخفة بالمواد اللازمة للتطور الصناعي، إذ يقول مونتغمري مارتن في شهادته في البرلمان البريطاني في عام 1840م: «إن الهند بلد صناعي بقدر ما هي بلد زراعي،

ومن يحاول تنزيلها إلى مستوى البلد الزراعي إنما يسعى إلى خفض مستواها على سطح الحضارة[1].

و- **أنهار وأودية الهند:** تعتبر الهند من أكثر البلدان المعروفة بأراضيها المروية نتيجة كثرة مجاريها. إذ تتفجر ينابيعها من الهمالايا.ففي الصيف مثلا حينما تذوب الثلوج في الهمالايا تحدث فيضانات عنيفة فيه، إذ كان السكان المجاورة في القديم يستغلون هذه الفيضانات لري أراضيهم الزراعية، مع أن هذه الفيضانات كانت تسبب في نفس الوقت دمارا شديدا في أملاك هؤلاء السكان وفي أنفسهم حتى، وكذلك عرفوا طرقا عديدة لتخزين هذه المياه[2]، لأن مجاري هذه الأنهار تتغير بسبب سحب الرياح الموسمية، فتنتقل أسباب الرخاء والخير من مكان لأخر، وتؤدي بذلك إلى جدب المكان الذي هجرته وافتقار مدنه وعمران المكان الذي هاجرت إليه.

ولكي يتفادى الهنود ما يطرأ على الأنهار من نقص ويتداركوا ما قد يصبهم من خسارة وجفاف اتخذوا طرق الري، فأقاموا السدود التي توقف المياه، وتسلكها في القنوات التي حفروها، وأنشؤوا شبكات كثيرة لتوزيعها.

ومن بين أشهر السدود التي صنعتها شعوب الهند، سد كاويري الذي لا يزال قائما وأحواض حيدر أباد، وبحيرات مهوبا الكبرى في بنديل كهند، ومن بين أنهار الهند نجد:

---

(1) نقلا عن جواهر لا لا نهرو. اكتشاف الهند، الجزء الثاني، ترجمة: فاضل جتكر، منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1989، ص 22.

(2) محمد إسماعيل الندوي. الهند القيدمة حضاراتها ودياناتها، مرجع سابق، ص 12.

نهر الغانج: من المشهور عند الهند أنه لكل نهر صفة إلهية لما يحمله من بركات، لكن لا يوجد نهر مقدس مثل نهر الغانج، إذا أنه ينبع فيما وراء الهمالايا ويتألف من السيلين ألكننداو بها كيرتي المتدفقين من كتل الجليد التي يزيد ارتفاع مصبهما على أربعة آلاف متر[1]، ويعتبر المكان الذي يختلط فيه السيلان بالملقى الإلهي، ويقوم هناك معبد يزوره الهندوس كثيرا يلجؤوا إليه آلاف الحجاج وذلك في شهري مارس وأبريل.

يتجه نهر الغانج إلى الجنوب الشرقي قبل أن يجتمع بجمنة، وجمنة هي من أكبر روافد نهر الغانج، ثم يسير إلى الشرق فإلى الجنوب.

تتلقى ضفته اليمنى مع نهر سون، وتتلقى ضفته اليسرى روافد كثيرة جارية من وراء همالايا كغوغرا وغنداك وبهاك متى وكوسي.

يغير نهر الغانج هيئته بحسب الفصول، فتطفوا مياهه في فصل الفيض، وتطغى فتغمر ما لا حد له من الأراضي، تستعمل مياهه لري الحقول، إذا يبلغ طول مجرى نهر الغنج 2420 كيلومتر.

وادي السند: يقل وادي السند عن وادي الغانج ريا وخصبا وانتظاما وتغمر صحراء نهار التي تفصله عن بقية الهند أكثر من نصفه، حيث كاد أن يكون معزولا عن شبه جزيرة الهند لو لم تصله بسهل الغنج أراضي زراعية محاذية للمنطقة الجبلية.

ويكون وادي السند في الصيف جافا لافحا، ولا تكون مياه روافده كافية لجلب الرخاء أو لبقاء ما هو موجود، وروافده تضعف كلما

(1) غوستاف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص 34.

ابتعدت عن منطقة الجبال ويبطؤ جريانها، ويقل فيضانها كلما اقتربت من البحر، وليس بقليل أن يغور بعضها في رمال الصحراء قبل أن يبلغ اليم كسرسوتي، ولا يتم ما بقي منها سيره إلا بعد أن يجتمع بعضه إلى بعض ويصب في السند.

هناك ستة روافد تنبع من جبال همالايا الغربية، حيث تشتهر البنجاب بها وهي: ستلج وجناب، بياس جهلم وراوي[1]، وليست مصاب نهر السند أقل تقلبا، فهي تنسدّ بما تحمله من الرمال الكثيرة فتحدث منافذ أخرى، فيؤدي ذلك إلى تعذر الملاحة فيه تقريبا، كما يؤدي إلى استحالة ازدهار أي ميناء في مخارجه، وأما روافده فتكون تارة مجاري واسعة صالحة لسير السفن الكبيرة وتارة مجاري مبسوطة فيستطيع السياح أن يعبروها.

كان هذا النهر معروفا بروافده الكثيرة، فكانت تسمى تلك المنطقة في كتب الهندوس القديمة ببلاد الأنهار السبعة، لا بلاد الأنهر الخمسة كما تسمى في الوقت الحاضر. فكانت مجاري أنهاره واسعة، ومن أجلّ أنهارها نهر سرسوتي، وما عرف عن نهر السند أنه أطول أنهار الهند، يبلغ طول مجراه 2900 كيلومتر.

وادي نربدا ووادي تابتي:

نربدا وتابتي نهران يفصلان هما والجبال التي يمران بينهما، المنطقتين الكبيرتين: الهندوستان والدكن، إذا أن أطول مجرى نربدا 1280 كيلومتر، وطول مجرى تابتى 700 كيلومتر.

(1) محمد إسماعيل الندوي. الهند القديمة، حضاراتها ودياناتها، مرجع سابق، ص 13.

إذا أن الهنود يقدسون نهر نربدا بعد نهر الغانج، ويأتون إليه من الأماكن البعيدة ليغتسلوا بمياهه ويتيمموا بحصيّ من ضفافه التي يجعلوها جزءا من تعاويذهم.

يصب نهر نربدا في خليج كمبي غير بعيد عن مصب نهر ثابتي الأقل أهمية والأكثر فيضا، وتقع ثلاثة أنهر صغيرة في شمال نهر نربدا. فتجري من الجبال المحيطة بسهل كجرات فتصب في خليج كمبي، وأهم هذه الأنهر الثلاثة نهر ما هي 530 كيلومتر ونهر سابرماتي الذي يمرّ في مدينة الله آباد الشهيرة، وطول مجراه يصل إلى 300 كيلومتر.

أنهار وأودية الدكن: لا أنهار كبيرة في الدكن غير التي تجرى شرقا إلى خليج البنغال، ومن هذه الأنهار نجد نهر سماريكا الذي يرى بعد مصب نهر الغنج والذي ينحدر من عاليات جوتانا غبور فيصب في البحر بعد أن يسير 500 كيلومتر.

وأيضا نهر مهاندي البالغ طوله 830 كيلومتر، وعند التقاء هذا النهر بنهر بيترني البالغ طوله 550 كيلومتر، وبرهمني البالغ طوله 650 كيلومتر، تتألف في ساحل أوريسة دلتا واسعة تمتد تحت البحر إلى مسافة بعيدة.

ويعتبر الجفاف آفة الدكن، فالهنود لكي يدفعوه يقيمون الأسداد وينشؤون الأحواض الصالحة لوقف طفاح أمطار الرياح الموسمية، وذلك كالحواجز التي صنعت في مصاب مهاندي وغوداوري وكرشنا، لتحول المياه عند الفيضان إلى قنوات الري أو البرك المصنوعة.

ويقع نهر غوداوري، الذي هو أعظم أنهر الدكن والذي يبلغ طوله 1440 كيلومتر، تحت نهر مهاندي ثم يليه نهر كرثسنا الذي يبلغ طوله

1300 كيلومتر، ثم نهر بنار الذي يبلغ طوله 570 كيلومتر ثم نهر كاويري الذي يبلغ 755 كيلومتر.

إن هذه الميزات التي تجعل من الهند بلدا مختلفا اختلافا كليا عن بقية العالم الخارجي[1].وذلك لوحدة البلاد الجغرافية وأثرها على المياه الاقتصادية ولخصب تربتها فضل كبير في تحقيق هذه الوحدة.

وكان وراء قيام دولة موحدة في الهند ثقافة الوحدة ودعم موارد طبيعية هائلة، جديرة بأن تحمل الهند على تزعّم العالم في كثير من مجالات النشاط الطبيعي.

الثقافة الهندية واستمراريتها:

تعرف الهند بزخم تقاليدها الفنية والثقافية فريدة من نوعها، ولازلت رموزها ماثلة للعيان، نظرا لتاريخها وثقافة شعوبها المتنوعة، بما أن المجتمع الهندي ذو أعراق متنوعة، وتتخذ الممارسات الدينية في الهند طابعا عاما، وتتم غالبا في شكل احتفالي مليء بالألوان، ومن أشهرها الاحتفالات بونغال، وأونام.

أما فيما يخص الموسيقى فلها متنوعة وأساسية في حياة الفرد، وهي تشكل جزءا هاما من الحياة الهندية بأنواعها وألحانها المختلفة، والطبوع والأصناف. ومن أهم أصناف الموسيقى التقليدية نجد الكارناتيك. الذي ينتشر في جنوب الهند، وقد لعب أتباع الفرق الصوفية دورا بارزا في تطوير عدة أنواع، وهو طبع ينتشر في الشمال الهندوستاني، بالإضافة إلى

(1) هما يون كبير. التراث الهندي من العصر الآري إلى العصر الحديث، مرجع سابق، ص 57.

الموسيقى التقليدية هناك الموسيقى الشعبية التي تحضى بحضور كبير بين أوساط الشعوب، ويكتسب هذا من النوع الأفلام السينمائية الهندية.

وتم تناقل الفكر الهندي بطريقة قصصية في البداية قبل تدوينه تدونيه في المرحلة ثانية، وجاءت أغلب مصادرة من فكر رامايانا وملاحم فيدا الكتابات الهندوسية القديمة، على غرار الكتب المقدسة، وهو نوع من الأدب ساد في مقاطعة التاميل نادو، وهو فكر قديم يتكون من أنواع الآداب العامية في الهند. برز العديد من الكتب الهندية ويغلب عليهم استعمال اللغتين الهندية والانجليزية.

وقد كان هناك انتشار مذهل للثقافة والفن الهنديين في بلدان أخرى، أدى إلى بعض أروع التعبيرات عن هذا الفن الذي تم العثور عليه خارج حدود الهند[1].

وكان للفن الهندي حضورا وثيقا بالدين والفلسفة، بحيث يصعب تذوقه تذوقا كاملا بدون امتلاك شيء من المعرفة عن المثل التي سيطرت على العقل الهندي.

وهكذا نجد في تلك الأيام المبكرة بدايات الحضارة والثقافة اللتين ازدهرتا بوفرة وغنى العصور اللاحقة واستمرتا رغم العديد من التغيرات التي طرأت على الأفكار والمفاهيم السائدة، التي بدأت تأخذ أشكالها حتى في الأدب والفلسفة والفنون والمسرح ...الخ، جنبا إلى جنب مع سائر فعاليات الحياة الأخرى التي تكون مشروطة بهذه المثل وبالنظرة إلى العالم.

---

(1) جواهر لال نهرو. اكتشاف الهند، ج1، مرجع سابق، ص 282.

ونرى أيضا تلك الكلية والوحدانية اللتين تطورتا أكثر فأكثر حتى صارتا غير قابلتين للتغيير، ومع ذلك استمر الأمر وقتا طويلا جدا، حتى إن الحافز الحيوي الأساسي لذلك السير قدما في جميع الاتجاهات، وكان عظيما وهائلا مما مكنه من أن ينتشر في جميع أنحاء الهند وعبر البحار الشرقية.

إذ أن أهمية الأدب الهندي ككل تنبع من أصالته، وعندما قام الإغريق في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، باجتياح المناطق الشمالية، كان الهنود يمتلكون ثقافتهم الخاصة التي أنتجوها بأنفسهم بعيدا عن أي تأثيرات أجنبية.

وبالرغم من الموجات المتلاحقة من الغزو والفتوحات من جانب الفرس والإغريق والمسلمين، فإن التطور الحياة والأدب لدى الأقوام الهندية الآرية ظل طليقا وبعيدا عن التعديل من الخارج، عمليا حتى عهد الاحتلال البريطاني ما من نوع آخر من فروع الأقوام الآرية الأخرى مرّ بمثل هذه التجربة من التطور المعزول. وما من بلد آخر سوى الصين يستطيع أن يتعقب لغته وآدابه، عقائده الدينية وطقوسه، عاداته المسرحية والاجتماعية عبر خط تطورها المستمر خلال ما يزيد عن ثلاثة آلاف سنة.

اشتملت الثقافة الهندية على كثير من العبادات والفرق التي تقترب قليلا أو كثيرا من الاندماج في تراث بالغ القدم، على حين أن المفاهيم والممارسات العملية التي يرعاها هذا التراث القديم تؤثر في هذه العبادات والفرق وتضفي عليها طابعا هندوسيا مميزا[1]، فإن هذا التراث

---

(1) جفري بارندر. المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، بد، ط، مايو 1993، ص 108.

ذاته هو خلاصة النهائية لثقافات أتت من القارة أخرى بحيث ضمت في داخله جميع الآلهة،و آلهة القبائل وكثير من الفلسفات.

الهند لم تكن معزولة عن العالم الخارجي، فعبر هذه الحقبة الطويلة من تاريخها كانت على صلة دائمة وحية مع الفرس والإغريق والصينيين وسكان آسيا الوسطى وغيرهم .

أما بقاء ثقافتها الأساسية محافظة على ذاتها رغم هذه الصلات، وهو دليل أكيد على وجود شيء في تلك الثقافة بالذات. شيء منحها القوى الديناميكية فريدة من نوعها، وكان ثمة فهم عميق للحياة.

الإله في الديانات الهندية

تروي الأديان الهندية صورة الآلهة التي اشتملتها، وقد سبق لنا أن ألمعنا بصورة إبرة إلى أن التنوع المدهش في الديانات الهندية، يعود إلى اندماج عدد من الديانات المختلفة والمتباينة في الأفكار الدينية الهندوسية، وقد درج الآريون القدامى على عبادة قوى الطبيعة وصورها في أساطيرهم وترانيمهم من جبال وأنهار وحيوانات ونار وغيرهم واعتقدوا أن لهذه المظاهر الطبيعية أرواحا كأرواحهم، فجعلوا لكل مظهر من مظاهرها إلها يعبدونه ويتضرعون إليه ليزيد في أموالهم وثرواتهم ويمنحهم من بركاته، وإن الصور الطينية التي تشرح هذه الظواهر ليست على نمط واحد في جميع المناطق، بل تختلف في صورها وأشكالها ومعظم الأدوات التي تعبر عن العقائد والديانات تضم الآلهة الأنثى أكثر من آلهة الذكور. ولذلك نجدها مزيّنة بالحلي الجميلة أو في بعض الأحيان تحمل الأطفال في بطنها، وكذلك نجد من بين الآلهة المعبرة على الحيوانات في شكل

تمثال الثور[1]. لكن ما إن استوطنوا الآريون البلاد واستقروا بها حتى أخذت الآلهة الفيدية[2] تتوارى وتزول تدريجيا ليحل محلها ثالوث إلهي.

ولعل الهنود أول من عرف عقيدة التّثليل الإلهي(Trimurati)، والتي تشبه في معناها العام والخاص عقيدة التثليث المسيحي. فمنذ حوالي القرن التاسع قبل الميلاد، اعتقد الهنود بإله واحد يتصف بثلاث خصائص ويسمى بثلاث أسماء مختلفة.[3]

براهما[4] هو مصدر العالم الذي أوجد الكائنات كلها من ذاته، أما وشنو[5] هو الذي يحفظ هذا العالم من الفساد وحافظ على استمراريته، وشيوا[6] هو الذي يملك الوجود بأسره ويعيده إليه، كما كان قبله خلقه بمشيئته.

---

(1) محمد إسماعيل الندوي. الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، مرجع سابق، ص44.

(2) الفيدا: جملة من التعاليم الدينية القديمة ظهرت في كتب أربعة، وفي إصلاح سنسكريتي، يراد أسفار الفيدا الأربعة المعروفة باسم «الفيدا النارية» أو الفيدا المنسوبة إلى النار، والسفر قسمان أو لهما أدعية وصلوات وتراتيل شعرية، والأخر يشمل على تعاليم تتعلق بالعبادات والواجبات الدينية.

(3) مهدي فضل الله. بدايات التفلسف الإنساني، دار الطليعة بيروت، ط1، 1994، ص128.

(4) براهما: اسم أطلقه معلمو وحكماء الأوبانشادا على الوجود الأسمى، ويجسدونه في الإله الخالق برهما، الإله الخالق في الهندوسية، قيل أنه ولد من بيضة من ذهب ثم استدار فخلق الأرض وجميع الأشياء، وذهبت بعض الطوائف الأخرى إلى أنه ظهر من زهرة اللوتس. أنظر: كولر (جون). الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د.ذ.ط، 1995، ص31.

(5) وشنو: الإله الثاني في التريمورتي او ثالوث الآلهة الرئيسي إلى جوارشيواوبراهما ووظيفته هي الحفظ. وهو يتخلل كل الأشياء وتصوره الفيدا في صور قزم عبر الكون بثلاث خطوات عملاقة، وهو عند أنصاره الروح الحية العظمى وغالبا ما يصورروه قد استقر على الحية شيسانجا على سطح المحيط الحليبي، أنظر: جون كولر. الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص31.

(6) شيوا: أهم أحد الآلهة الهندوسية ويسمى المسيطر. أنظر: جون كولر. الفكر الشرقي القديم، مرجع نفسه، ص31.

ومع أن براهما أقوى هذه الآلهة الثلاثة فإنه ليس له عبادة خاصة، ولا تكاد تجد في الهند معبدا خاصا به، وسبب ذلك هو أن الدين لدى الهندوسي تصويري مادي، فبينما تعمّر رموز شيوا وتقمصات وشنو المعابد بالأشكال والصور، لم يمثل برهما تمثيلا ظاهرا، بل يظل برهما هذا الروح الكبرى التي تلمس فتهب الحياة لجميع الخلق فيطمع الهندوسي أن يفنى فيها.

ولكل إله في الثالوث الهندوسي نصيبه في إدارة العالم. فأما براهما فهو البارئ وأما وشنو فهو الحافظ، وأما شينوا فهو المبيد، ومع مناقضة شأن شيوا لشأن الإلهين الآخرين فإن هذا لم يكن مجسدا في الحقيقة. فليس في الفلسفة الهندوسية موت بالمعنى الصحيح. فالإبادة والتحوّل فيها مترادفان وصورة الكون فيها تتحول بلا انقطاع من غير أن تفنى عناصرها، فشيوا العظيم هو الذي يقوم بهذه التحولات، وهو لذلك مهم كالإلهين الآخرين وهو ظهيرهما الواجب الوجود، وحين ننعم النظر في شيوا الرهيب، إله الإبادة والتحوّل الذي كانت تقرب إليه الضحايا الدامية والقرابين البشرية أحيانا، كما تقرب إلى زوجته كالي[1]ندرك أنه أقدم من عباده الهندوس وأنه يظل الإله الراجح في الثالوث البرهمي، فهو الإله الذي يعدّ عضو التوليد من صفاته الرمزية، وهو الجوهر الأصلي الذي تصدر عنه الموجودات والموت الذي يحلها. إذن هو إله الهند الحقيقي ومبدع عبقريته عرقها، ويمكن عدّه متحدا هو والإله رودرا الذي ذكر في الأغاني الآري بأنه إله الريح الذي يأتي بالمطر وخصب الأرض ثم خلط

---

(1) كالي: زوجة الإله شيوا، اسمها يعني حرفيا السوداء، وهي آلهة متعطشة للدماء، أنظر: جون كولر. الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص160.

بالإله أغني، وكان قدماء الآريين يعدون النار أصل الحياة، التي تسري في جميع الموجودات فتهب لها الحياة فيعبدونها بحرارة، وكان الآريون يعدون النار مبيدة أو محولة فيرون إبادتها للمادة تؤدي إلى تناسخات بعيدة الغور.

وانتقل شأن الإله أغني وصفاته إلى شيوا في البراهمية ومتشبها في العصور القديمة بديونيزوس[1] الإغريق، واتخذ القوم رمز شيوا وهو عضو التوليد[2] فترى معابدهم مملوءة بهذا الرمز وكان مؤسس هذا المذهب بيسوا عاش في القرن الثاني عشر، فنال هذا المذهب نفوذا كبيرا ثم تلاشت مبادئه بموته، لكن ظل سائدا للدراويد في ميسور وجميع جنوب الهند.

ولم يلبث رمز عضو الاستيلاد في النساء أن بدا في تلك المعابد بجانب رمز عضو التوليد في الذكور، فصار الشيوائيون يصلّون له، ويمثل هذا الرمز زوجة شيوا، باروتي أوكالي، ولا نجد عبادة أدّت إلى مناظر مخالفة للذوق والأدب كعبادة كالي الهائلة، ولسرعان ما أصبحت تلك العبادة مألوفة لدى أشدّ قبائل الهند.

أما الإله الأعلى وشنو له ذكر غالب في كتب الفيدا فقد لقب بهرقليطس الإغريق[3] ويجيب وشنو على احتياجات القلب الأبدية، على حين يخاطب شيوا الذكاء فيعدّ شيوا هذا عنوان عبقرية الهندوسي في

---

(1) ديونيزوس: إله الخمر عند الإغريق القدماء وملهم طقوس الابتهاج والنشوة. أنظر: عبد الرحمن البدوي. موسوعة الفلسفية الجزء الأول، المؤسسة العربية، ط1، 1984، ص 25.

(2) غوستاف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص494.

(3) هرقليطس: فيلسوف يوناني، سابق على سقراط، قال بالتغير الدائم. أنظر: عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص533.

تفهم الكون، ووشنو هو إله الحب والإيمان ويتطلب أتباع شيوا عملا لنيل النجاة وقهر الشهوات والتبتل إلى شديد العبادات.[1]

تعد ديانة وشنو كديانة شيوا لم تبق زوجية رمزية، والهندوس يرغبون في الصور المنظورة ليعبدونها أكثر من أي شعب آخر، فلم تجد نفعا جهود المصلحين في تفسير أديان الهندوس بما يلائم التوحيد، فلا يزال الهندوس كما في العصر الفيدي، يجدون في كل شيء ما يعبدون فيرون موضوع عبادة فيما لا يدركون فيرهبون. وفي رؤية الهندوسي لتثليث الإلهي، حيث براهما يخلق وشيفا، حيث أن وظيفة شيفا هي الحفاظ على بقاء العالم، ولما كانت التجربة الإنسانية على ترى أن الحب يحافظ على الحياة، فمن الطبيعي أن يتم النظر إلى إله وشنو بوصفه سر استمرار الوجود، على أنه أيضا مثبت الحب ومجسده، وهذا يبدو واضحا كأقصى في تجليه باعتباره كرشنا، لكن كرشنا ليس إلا إله يظهر في تجليات وشنو ووظيفته الخاصة بالحفاظ على الوجود التي تظهر بطرق عديدة ومختلفة.[2] إذ أن التراث الهندوسي يعتبر الوجود له العديد من التجليات، باعتباره شكلا من أشكال الإله الأعلى والرب الحافظ للكون، وكل تجل من هذه التجليات هو شكل من أشكال إله وشنو الذي هو تجلي لبرهامان[3]، الواقع المطلق أو الحقيقة النهائية. وكل تجل منها كذلك يجسد سماحة وشنو وكرمه الذي يظهر بوضوح في صور هذه التجليات لإيقاع الهزيمة بالشر والإعلاء من شأن الخير، وتمثل تلك التقمصات أي

(1) غوستاف لوبون، حضارات الهند، مرجع سابق، ص495.

(2) جون كولر. الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص145.

(3) البراهمان: هي جملة شروح على متون الفيدا، التي تفسر معناها على نحوها تستخدم في تقديم القرابين،و أدباء الطقوس،و توضح المضمون الرمزي لأعمال الكهنة .

التجليات، آلهة كثيرة خاصة، يعبد كل واحد منها بحسب المكان والجيل والمقام الاجتماعي، وترجع التقمصات الأساسية التي ذكرت في الكتب المقدسة المعروفة فيقدسها الوشنويون التي يحصرونها التي أحصوا منها عشرة تقمصات فقط، وأما التقمصات لا زالت مجهولة.

من أجل ذلك تمكّن دعوة الهندوس إلى عبادة أي إله من غير خوف مهما كان هذا الإله رفيعا. فالهندوس لا يقاومون كثيرا لأنهم أكثر الشعوب تسامحا، ومن المحتمل أن يرضوا عنه من غير صعوبة فيجعلوا منه في الحال واحدا من تقمصات وشنو.

أ - تنوع ديانات الهند وتحولاتها المستمرة:

تكلمنا عن ديانة وشنو وديانة شيوا، ورسمنا خطوط العقيدة القائلة بالثالوث الإلهي المؤلف من هذين الإلهين بالإضافة إلى الإله الأعلى برهما فبدت أساسا لجميع المعتقدات.

ومن الملاحظ أن الديانات الهندية لا تعد ولا تحصى ولا نستطيع وصفها مما يتملكها من تحول دائم، فهي ليست ثابتة وترجع جذورها إلى أقدم القرون تعود مصادرها إلى كتب الفيدا، ويجملها اسم البرهمية الجديدة أو الهندوسية المشترك، ولكن القاسم المشترك بين تلك الديانات هو ميلها إلى التوحيد ولا سيّما أنها تشتمل على العديد من الآلهة، التي تأخذ أصنام حجرية وخشبية في الغالب.

فهي تقوم على الآلهة البرهمية القديمة المؤلفة من قوى الطبيعة التي ألهمتها كتب الفيدا وشخصها البراهمة، ثم جاءت البدّهية وليّنت هذه الآلهة الحاقدة القاسية وجعلتها رحيمة. ونجد تأثير البدّهية ظاهرا في

جميع فروع البرهمية الجديدة، لما يبدو من تسرب تعاليمها ذات المحبة والرأفة في كل مكان، وضاعت البدهية التي هي بشرية بما تأمر به من المحبة والتي هي فوق البشرية بفلسفتها المجرّدة.

وانتصرت بالأمر الآخر، فحافظ بدّهة على ألوهيته بين الآلهة الكثيرة التي تملأ المعابد مع تحوله إلى واحد من تقمصات وشنو.

بالإضافة إلى ديانة أخرى تسمى بالجينية[1] التي تزعم أنها ديانة مستقلة عن البدهية والبرهمية. فالحق أن الجينية مشتقة من تينك الديانتين معا، فلها فلسفة البدّهية وطقوسها وأساطيرها، وانفصلت عنها منذ القدم فعاشت بعدها بسبب ما تنزلت عنه للبرهمية من الامتيازات.

مثلت الجينية دورا مهما في إحدى العصور، والدليل في ذلك المعابد الجينية التي شيدت في القرن العاشر من الميلاد، تعد من أجدر مبادئ الهند فالجينية قديمة قدم البدّهية وهي فرع منها، إذا أنهم مثلتهم في أزلية العالم، وينكرون مثلهم كل خالق وأيضا الاعتراف والنواقيس والحج، نجده في كلتا الديانتين وللرهبانية شأن واحد في هاتين الديانتين.

ويمكننا أن نستخلص من اختلاط المذاهب والآلهة ثلاث خطوط أو أربعة أساسية عن عبقرية الهند الدينية، وهذه الخطوط تدور حول كيفية تصور العالم. وميل الروح إلى التوحيد والخيال إلى الاشتراك والتسامح المطلق والإخاء بين العقائد المتناقضة، وهذا التنوع الذي لا حد له هو تراث القدماء الآريين ونتيجة ذهنية لهذا العرق الذي يؤثر فيه منظور

---

(1) الجينية: مذهب هندي، تزامن في ظهوره مع بوذا، قام في تأسيسه عدد كبير من الحكماء. أنظر: جون كولر. الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص 40.

الطبيعة الدائم التحول والمملوء عظمة وتبيانا.[1] وكمثال لإثبات ما قد يسفر عنه تأسيس المذاهب الدينية في الهند نجد مذهب السيخ نانك، وهو من أشهر زعماء الهند المرشدين وأجدرهم بالذكر في تاريخها، ولد نانك بالقرب من لاهور في أواخر القرن الخامس عشر.[2] أقام ديانة التوحيد وهي جامعة للمسلمين والهندوس، داوم ذلك المذهب على الازدهار خلافا لما يحدث عادة، وحتى بعد وفاة مؤسّسه نظّمه المرشد «غورند سنغ» الذي واصل ذلك بتنظيم عسكري، فالسيخ كانوا عرقا حقيقيا من أفضل أعراق الهند بفضل ما قاموا به منذ البداءة من الرياضات البدنيّة.

ونذكر ديانات سكان الهند الأصليين بجانب الديانات الكثيرة التي جمعت تحت اسم البرهمية، ومن أظهر تلك الديانات عبادة جن الهواء، وعبادة الحيوانات المؤذية كالأفاعي مثلا، وأيضا بعد الأقوام الذين يتخذون من أبقارهم وثيرانهم آلهة ومن رعاتهم كهنة.

وقد أثرت تلك الديانات الوثنية في البراهمة أنفسهم، ومن ذلك الشأن الكبير الذي نراه لعبادة الحيوانات في جميع ديانات الهند على الإطلاق، والأفعى والبقرة أكثر هذه الحيوانات حذوا للاحترام. فلا نجد في الهند قوما لا يقدسونهما.

فمثلا: ذبح البقرة أو قتل الحيّة يعد أفظع الجرائم عند شعب نيبال وفس سهول غانج، فترى لأن الأفعى مجسدة في تماثيل الآلهة في

(1) غوستاف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص501.
(2) محمد سعيد الطلحي. السيخ تاريخهم وعقائدهم، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا دمشق، دط، (2009م/ 1430هـ)، ص25.

المعابد، ويبقى الثعبان والقرد خاصان بإله وشنو، والبقرة والثور خاصان بشيوا، إضافة إلى عبادة الإله الشمس في الهند.

ب - الأشكال الخارجية للديانات في الهند:

من الجدير بالملاحظة أن الهند في فجر تاريخها لا تبدو طفلا طري العود باكيا بل، هي شخصية مكتملة من نواح كثيرة، وليست ضائعة في أحلام عن عالم غامض فيما وراء الطبيعة يستحيل تحقيقه، بل أنجزت تقدّما تقنيا ذا شأن في فنون الحياة ومتطلباتها، مبدعه ليس فقط أشياء تتصف بالجمال بل العديد من الشعارات النفعية والأكثر أنموذجية في الحضارة الحديثة.[1]

وما هو ظاهر في جمال فنونها وأديانها، هو أنهم شكليون في ممارسة ذلك. فالهندوس يحبون الصور الخارجية، فتجد معابدهم مملوءة بالرموز التي تشير إلى عضو التوليد وعضو الاستيلاد، وبلغوا الغلواء في ذلك، ما ترى في أعمدة أشوكا حافلة برموز التوليد، فهم يجدون في كل أسطوانة أو سارية أداة للاحترام والتقدير.

وما يجلب الثواب عند الهندوس النذور والتوبة والتقشف وتلاوة الكتب المقدسة والأوراد والصلوات والحج، فيقومون بهذه الواجبات أحسن قيام.

وللغة السنسكريتية التي كتبت بها الكتب المقدسة شأن كبير لدى الهندوس كشأن اللاتينية لدى الكاثوليك وشأن العبرية لدى بني إسرائيل مثلا، وكذلك كانوا يستعينون في حفظهم للأدعية على السبحات

---

(1) جواهر لال نهرو. اكتشاف الهند، الجزء الأول، مرجع سابق، ص92.

واستعملت النواقيس في المعابد البدهية على الخصوص، ثم استبدلت الأقراص النحاسية بها في المعابد البرهمية على العموم، وكانت القرابين كثيرة فيما مضى فتألف منها أهم الشعائر الدينية.

وكانت للكهنة أهمية كبيرة ذوي ثقافة عالية، فكانوا يفسّرون للمؤمنين نصوص الكتب المقدسة الغامضة مجانا، وكانوا يمارسون في معابدهم الطقوس ويقربون القرابين باحتفال ديني خاص.

وكانت مظاهر الأبّهة في بعض المعابد المشهورة بالهند بادية، خاصة أيام الأعياد الدينية. إذ أن الحجيج الذين كانوا يزورون بنارس وجكن ناتهه في المواسم الدينية، ومعابد جنوب الهند الكبيرة تعد بالآلاف. وهذا الكم الهائل من المعابد كان يحرك نفوس جميع الذين يـأتون من أقاصي البلاد تحريك احترام ووجل.

ولا مكان للحج في الهند أشهر من جكن ناتهه أو بوري الواقعة على شاطئ أوريسة، ولا مكان في الهند لا يتجلى فيه الإخاء بين الأديان واختلافهما مثله. فالهندوسي مهما كان دينه ومهما كان بعد البلد الذي كان يسكنه والمصاعب التي تتلقاه في رحلته لا يدخر جهدا في زيارة جنن ناتهه مرة واحدة في عمره. ففي هذا المكان اشتراك في الغالب بين الديانتين الكبيرتين الوشنوية والشيوائية، فيختلط أتباع الديانتين بعضهم ببعض في المواسم.

وفي الهند أيضا توجد أماكن حج كثيرة مثل ضفاف نهر الغانج المقدسة، يأتي المؤمنون إلى زيارتها من أقاصي البلاد، ورغم اعتبار جميع مجاري المياه مقدسة، إلا أنه لا يقترب أي نهر من نهر الغانج

تقديسا، إذ ترجع عبادة الينابيع والسحب والرياح الموسمية في الهند إلى أقدم العصور.

ج - مبادئ ديانات الهند وتأثيرها في أخلاق الهندوسي:

بوصفنا الوجيز لديانات الهند الذي دام وجودها منذ ثلاثة ألاف سنة، إذ ترى جميع أديان الهند أن الحياة شر، وأن المادة مظهر منحط لمبدأ الحياة وأن الطبيعية ليست إلا سلسلة من تطورات دائمة، وأن الآلهة والناس ظواهر باطلة ومظاهر وهمية للأصل الأعلى، أي لبراهما العظيم، وأن هذا الأصل الأعلى هو إله الواحد الذي يهب الحياة لجميع الموجودات وإليه يصعد جميع الأديان سواء دعي بأغني أم ببرهما أم ببدّهة، وأن الأجداد والحيوانات وقوى الطبيعة والحب والغيلان والأبطال الذين يتقمصهم لا يلبثون أن يصبحوا موضوعات عبادة ثم أصناما للجماهير، وأن الروح الخالدة تنتقل من موجود إلى موجود حتى تفنى في الأصل الأعلى، وأن أفعال الإنسان في هذه الدنيا تقرر أحوال كيانه القادم الذي هو مقبل عليه.

وبالرغم من مبادئ ديانات الهند الأصلية إلا أن الأمر المؤكد أن هناك هوة بين الديانة والآداب عندهم، وهذا ما يعسر على الباحثين فهمه خاصة الأوربيين. فالآداب وقواعد السلوك عند الأوربيين اشتقت من الديانة وبلغت الآداب من الارتباط في المبادئ الدينية مكانا لا يمكن أن نلاحظ الانفصال عنها.

إذ أن استقلال الديانة عن الآداب عند الهندوسي تام تقريبا وقيل عنه أشد الأمم تدينا، وإذا ما نظر إليه من الناحية الأوربية وجد بحق أقل الأمم

آدابا[1] والغاية الأساسية التي يسعى إليها الهندوسي في أدق أعماله هو نيل الحظوة لدى الآلهة والتودد إليها. والهندوسي عرضة لانتقام الآلهة الشديد، إذا ترك الصلاة أو الدعاء أو تلاوة الكتب المقدسة، أو لم يحضر الاحتفالات الدينية أو ذبح البقرة أو لم يقم بواجب الطهارة، ولم يغسل يديه قبل الطعام أو فمه بعد ذلك، تلك هي الذنوب التي تثير سخط الآلهة،.أما فيما يخص إكرام الوالدين أو تفادي القتل والزنا والسرقة، فلا تطالب بها الآلهة الهندوس فهي تطالبهم بالقرابين والحج والتوبة والصلاة والقيام بالشعائر، وأما غير هذا فليس من اختصاصها فهي أمور مادية نفعية من شأن الإنسان وحده تنظيمها، والآلهة لا تبالي بها.

هناك صنفان من الواجبات يسيطران على حياة الهندوسي هما: الأوامر الدينية التي تنشأ عن ضرورة التودد إلى الآلهة الهائلة القادرة على إصابة الناس بالأوبئة. والصنف الثاني: يشمل الطهارات، وبمراعاة هذين الصنفين تتألف قواعد الآداب العامة لدى الهندوس.

والعنصر الأدبي الوحيد الذي نفذ إلى طبيعة الهندوسي هو روح المحبة البدهية وتسربت هذه الروح في صميم الشريعة التي وضعت إرضاء للآلهة الوهمية القاسية، لا من أجل صلاح الناس فلينتها وأضافت إلى تعاليمها الجافة مبادئ محبة وكرم.

وما تحلى به الهندوسي من الصفات كالحلم والوفاء للسادة وحب الأسرة وروح التسامح، هو من مقتضيات سجيته لا من مقتضيات آدابه .فهو يعرف كيف يطيع ولا يبدو خيرا إلا حين خضوعه لسيده.

---

(1) غوستاف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص514.

فالهندوسي إذن رجل دين لا رجل أدب، إذ يعود الخضوع والانقياد لما فطر عليه الهندي من الأخلاق. ولو كان شعور الهندوسي الأدبي رادعه لكان من أقسى شعوب الأرض وأشدها خطرا، ولكن سر عدم أذيته في سجيته الدينية.

د-أثر الإسلام في الثقافة الهندية:

كان تأثير الإسلام على الهند عميقا جدا، وقد ظهر في الوهلة الأولى في جنوب الهند، فالاتصال بين الأفكار القديمة والجديدة حمل أصحاب النباهة والإحساس على أن يتأملوا من جديد في أسرار هذا الكون ومشاكله الخالدة،[1]، وكان من السهل على الهندوسي انتحال دين جديد مع محافظته على دينه القديم، مما ساهم في زيادة عدد آلهته، يعمل تارة بأوامر آلهة وتارة بأوامر آلهة أخرى وذلك حسب ما تمليه عليه حرفية أو طراز عيشه.

وقول الإسلام بالمساواة من أهم الأسباب في انتشاره السريع، فالحرص والرغبة في رفع النير الثقيل عن الكواهل دفع بملايين الناس إلى اعتناق دين الإسلام طائعين مسرورين، والدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم بسيط عند قوم تعودوا عبادة آلهة كثيرة جدا، فلذلك لم تنجح جميع الجهود التي بذلت لحمل الهندوس على التوحيد بل أدت إلى إضافة إله جديد على الآلهة التي كانوا يعبدونها، فالحق أن كثير من الهندوس المسلمين خرجوا عن سياق الإسلام الصحيح وبدؤا يؤلهون محمدا ثم أخذوا يؤلهون صهره علي، وأن أبناء طبقات المسلمين الدنيا

---

(1) همايون كبير. التراث الهندي من العصر الآري إلى العصر الحديث، مرجع سابق، ص82.

يؤلهون كثيرا من الأولياء، فيخلطونهم بالآلهة البرهمية القديمة، وهذا أدّى إلى الخلط في المعتقدات وأدى إلى أسخف الخرافات وإلى الوثنية في بعض الأحيان، مما أوجب ظهور مصلحين لتطهير العقائد العامة وتحويلها إلى توحيد راق.

جمع أولئك المصلحون وغيرهم آخرون بعض الأنصار حولهم، غير أن نجاحهم كان محدودا على الدوام ولم يوفقوا في الحقيقة إلا لزيادة أديان الهند عما كانت عليه من قبل. وكانت هناك تأثيرات للإسلام على الهنود فتطورت العادات والسلوك، والأزياء والأعياد، ووسائل إعداد الطعام، والشؤون المنزلية والاجتماعية. وشهدت تلك الفترة ظهور لغة جديدة كانت وسيلة للتخاطب بين الهنود من مختلف الأجناس والمناطق، إذ أن العقليتين الإسلامية والهندوسية اندمجتا معا في مختلف مظاهر العبقرية الهندية إلى حد أن أيا من الفريقين يدعى أن يفاخر بصفاء ونقاوة ثقافته هندوسية كانت أم إسلامية، إنما يثبت جهله المطابق للحقائق التاريخية وعجزه عن النفاذ إلى أعماقها وقد أصلح عليها بالطريقة الهندوستانية.[1]

أي أن الإسلام في الهند أخذ مسلكا متموجا ومتحولا على حسب الطبائع الذي يظهر في جميع معتقدات الهندوسي الدينية. ولم يوفق الإسلام لنشر المساواة بين جميع الناس في البقاع الهندية لأسباب طائفية.

والخلاصة القول أن الإسلام بالرغم من تأثيره على الهندوس إلا أنه عانى من نفوذ أديان الهند القديمة أكثر من أن يعدلها وأنه ظل منتشرا في وادي الغانج وفي مناطق كجرات على الخصوص.

---

(1) المرجع نفسه، ص85.

الإنسان، الجنس والعرق

أ ـ أعراق الهند وتقسيماتها:

كما ذكرنا سابقا تعتبر الهند ذات مناظر متنوعة وأجواء متباينة ومعايش مختلفة، فالناس في الهند مختلفو الأجناس والمبادئ والطبائع والأخلاق.

إذ يبدو البشر في الهند ذوي أمثلة متباينة، ففي الهند تجد شعوبا بيضا بياض الأوربيين بجانب السود، وتستطيع أن تدرس صفحات تطور العالم سائر من طور الهمجية الأولى، البادية في بعض مناطق الهند الوسطى الجبلية إلى طور الحضارة الزاهرة البادية في المدن الزاهية الراقية القائمة على ضفاف الغانج.

ويمكن تقسيم الهنود، إلى أربعة عروق مختلفة وهي: العرق الأسود، العرق الأصفر، العرق التوراني، والعرق الآري، إذا نجم عن توالد هذه العروق الأربعة الكبرى على نسب متفاوتة مع تفاوت البيئات ظهور عروق ثانوية في الهند أكثر عددا وأشد اختلافا من العروق التي تسكن أوربا جميعها مثلا[1].

فكلمة هندوس تطلق على كل شخص ليس مسلما ولا نصرانيا ولا يهوديا ولا مجوسيا، أي أنها تطلق على أتباع إحدى الطوائف التي أوجدتها الديانة البرهمية، فاعترف بها البدّهيون فعلا إن لم يكن مبدأ، وكانت هذه الطوائف التي لا يحصى عددها ومنها أربعة.

1 ـ البراهمة: (طائفة الكهنة) خلقوا من أشرف وأطهر عضو وهو الوجه، فقد عهد إليهم بقراءة أسفار الفيدا المقدسة وتعاليمها وتفسير شرائعها وقوانينها.

---

(1) غوستاف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص 80.

2ـ الأكشرية: (الطائفة المقاتلة) وقد خلقوا من ذراعي الإله والذرعان هما رمـز القوة والـبـأس، فلا عجب أن يكون منهم الملوك والمحاربون، وأن تكون أبرز واجباتهم حماية الشعب والدفاع عنه وليس لهم حرفة أخرى يحترفونها.

3ـ الويشية: (طائفة التجار) خلقهم برهما من فخذية، وهؤلاء عليهم أن يقوموا بتحصيل أرزاقهم بكدّهم وجهدهم بما فرض عليهم من أعمال وأهمها تربية الماشية.

4ـ الشودرا (الزرّاع): وهي التي أوجدها برهما من قدميه، وهي طبقة حفيرة ليس لها شغل في شرائع إلا الامتثال المطلق لأوامر أسيادها البراهمة وخدمتهم لأن ذلك أفضل عمل يحمدون عليه، وإن علا الشودري فوق من هو أعلى منه بيده وعصاه قطعت يده[1].

ولا تدل هذه الطوائف على أقسام عرق، بل تشير إلى أصلها إشارة مفيدة. فطبقة البراهمة آرية، والأكشرية راجبوتية وطبقة الويشية تورانية، وطبقة الشودرا ممزوجة من التوراشين وسكان البلاد الأصليين.

أما فيما يخص السود هم أقدم سكان الهند ويلوح أنهم مقسمون إلى فرعين منذ أقدم العصور. وهما النيغريتو ذو القامات القصيرة والشعر الصوفي والزنوج ذو طابع الاسترالي.

الفرع الأول مرتكز في المناطق الشرقية والمناطق الوسطى، والفرع الثاني في المناطق الجنوبية والغربية من البلاد.

---

(1) هيجل. العالم الشرقي، مرجع سابق، ص 106.

ب ـ الصفات الأساسية في الهند:

من أهم الصفات التي تتميز بها الأعراق البشرية الهندية من ناحية الصفات والطبوع، كلون الجلد ولون الشعر، وشكل الجمجمة مثلا، وذلك لأن الصفات التشريحية هي التي ترى حالا، فبلون الشعر والجلد يمكن تقسيم سكان الأرض إلى أربع جماعات أو خمس على الأكثر، وبشكل الجمجمة يمكن تقسيم كل واحدة من هذه الجماعات إلى زمرتين أو ثلاث زمر.

لكن ما عجزت عنه الصفات التشريعية واللغات والأديان والجموع السياسية، تستطيع الصفات الخلقية والعقلية شرحه وهذه الصفات هي عنوان مزاج الأمة النفسي، وتعين تلك الصفات تطور الأمة والدور الذي تمثله في التاريخ. فهي على جانب عظيم من الأهمية، إذ أننا نجد أنه في الهند هناك تشابه البيئات والنظم والمعتقدات من الأخلاق المشتركة بين شعوبها المختلفة.

والأسباب التي كانت تؤثر في الإنسان الهندي لكي يكون مشابها لأخيه بجميع جوانبه الأخلاقية، نذكر حرارة الجو التي تساعد الإنسان على زراعة الأراضي. حيث أن ارتفاع درجة الحرارة في الهند يؤدي إلى زهد الهندوسي في الطعام واللباس، إذا لا يجد الهندوسي به الحافز الذي يزيل به كسله الطبيعي.

وقد نشأ عن تأثير البيئات المادية المتماثلة وتكرر الأعمال الواحدة طرق معيشية متشابهة بحكم الضرورة، ثم ثبت أمر هذا العيش المتشابه بمؤثرات أدبية واحدة أهمها: نظام الطوائف والنظام السياسي والمعتقدات

الدينية، فيما يخص نظام الطوائف هو حجر الزاوية لجميع نظم الهند الاجتماعية منذ ألفي سنة، وأن طائفة الهندوس قد أحاطته بشبكة من التقاليد والعادات إحاطة تثبت أمرها بالوراثة فأضحى خروجه منها صعبا للغاية.

أدى النظام السياسي الذي هو ثاني المؤثرات، إلى مثل ما أدى إليه نظام الطوائف في تكوين روح الهندوسي .إذ أن نظام الهند السياسي السائد منذ زمن طويل يتألف من جماعات صغيرة تعرف بالقرى الخاضعة لسيد واحد ذي سلطان مطلق. فقد تعود الهندوسي مع الزمن أن يطيع سلطة سيده طاعة تامة وفق المعتقدات الدينية.

وكثالث مؤثر أوجب اتصاف الهندوسي بأخلاق متماثلة كما تنّص عليه التعاليم الدينية، لأن الآلهة في الهند تنظر في أدق شؤون الهندوسي، وتعاليم الدين تهيمن على جميع أعماله، فالسعي والأكل والنوم عندهم ما هي إلا أعمال دينية، وكل ما يخلو من أوامر الدين باطل لديهم. ففي البحث عن تكوين أديان الهند نثبت مقدار الفراغ الذي تملؤه الأديان في حياة الهندوسي وبالخصوص تعاليم منو[1] الدينية هي صاحبة السلطان في الهند منذ ألفي سنة.

ومن خلال هذه الأسباب نستنتج أن الإنسان الهندي كان يمتاز بأخلاق رفيعة، وكانت فيه هذه السمة أساسية وتميز بها عن باقي شعوب الأرض. فمثلا المجتمع الهندي ينظر للرجل على أنه أسمى الكائنات، فالرجل هو

(1) منو: المشرع ذو الشهرة الأسطورية يتشكل من العديد من النظم القانونية وسلم القيم الأخلاقية في ثقافة آسيا. أنظر: جون كولو. الفكر الشرقي القديم، مرجع نفسه، ص 40.

مالك كل شيء وسيد كل شيء في أسرته، وكانوا يعطون للنسل أهمية كبيرة كما جاء في تشريع مانو.

أما المرأة فكانت لها مكانة عظيمة حيث أن الفيدا التشريعية الأولى احترمت المرأة، فكانت تحي من بعد زوجها حياة كريمة تحظى برفاهية وحرية خاصة.

اتسم الهنود بصفات حميمة ما بين الكرم والشجاعة[1] وكذلك هم حساسون وخياليون ويحبون التأمل كثيرا ولا يهوون الإرادة، وهذا ينبع من فكرة زوال الحياة، فهم لا يهتمون للأمور الدنيوية كثيرا، ويفضلون حياة العبادة لهذا تفرقوا في الفلسفة والديانات. فالإله عندهم كان يشغلهم كثيرا فهو المحرك الكون والعليم بكل شيء، لهذا حتى الشخصيات الحكيمة كانت بمنزلة الإله، وأيضا كانوا يقدسون أجدادهم لدرجة العبادة. فالأسرة هي أصل كل شيء لهذا لم يمنعون تحديد النسل، فالحياة لا بد أن تستمر فحرموا الإجهاض الذي يعتبر جريمة توازي في فداحتها قتل براهمي.

ت - الإنسان في الثقافة البوذية:

الإنسان طبقا للتصور البوذي ليس إلا كائنا مركبا، دائم التغير والتطور وله خمس عناصر وهي البدن والأحاسيس والتصور، العقل والوعي.[2] فالبوذية تنكر الاعتقاد بثبات الهوية أو الذاتية من الطفولة إلى الشيخوخة. فإنها لا تتحدث عن الخلود الفردي المستقل للإنسان، وإنما تتحدث عن خلود مطلق الأثر فيه للفردية.

---

(1) هما يون كبير. التراث الهندي من العصر الآري إلى العصر الحديث، مرجع سابق، ص77.

(2) مهدي فضل الله. بدايات التفلسف الإنساني، مرجع سابق، ص 135.

أو الذاتية يتم باتحاد النفس الجزئية للإنسان أتمن[1](Athman) بالنفس الكلية برهمن(Brahman) ولتحقيق الخلود الكلي بالمفهوم البوذي لا بد للإنسان التخلص من خصائصه الفردية ومن ميولاته ورغباته وعواطفه... الخ، التي تربطه بهذا العالم. والذي هو كناية عن خديعة كبرى لا بد له من التخلي على كل ما هو عابر ومؤقت. إن الإنسان في نظر البوذية ليس مخلوقا لغاية معينة كما هو الحال مثلا في الإسلام، بل هو وجد نتيجة لسوء تقدير وعلى الإنسان أن يصحح هذا الوجود بإلغاء هذا الوجود نفسه، عن طريق إذلال النفس وكبت الرغبة ولجم الخواطر والأفكار والتحكم في الأحاسيس وقهر البدن والتخلي عن كل شيء حتى الرغبة في الحياة. فإذا ما استطاع المرء أن يكبح كل ما في نفسه من نوازع الاشتهاء والتلهف الشخصي تخلص من كل عناء واضطراب، وهناك ثلاث أشكال أساسية يتخذها التلهف على الحياة وهي كلها شرّ: أولاها الرغبة في إشباع الحواس، وهي الرغبة الشهوانية وثانيها الرغبة في الخلود الشخصي، وثالثها الرغبة في النجاح والثراء والاهتمام بأمور الحياة.

نستنتج أن الإنسان في الفكر البوذي إذا ما استطاع تحقيق نفسه في الواقع ومهما اجتهد فلن يتعرف على نفسه ولن يعرفه أحد، لأنه فاقد كل ما كان يعرف أو يتميز به.

ولما كانت البوذية ترى أن العالم كله آلام وأحزان، والفرد لا يمكنه التخلص من هذه الآلام والأحزان، إلا إذا وقف بالمرصاد لكل عواطفه

---

(1) أتمن: كلمة سنسكرتية، يراد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم أو مبدأ الحياة أو الروح المطلقة أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل كل شيء. أنظر: جون كولر. الفكر الشرقي القديم، مرجع نفسه، ص 31.

وغرائزه حتى الرغبة في الوجود والحياة، فقد نظرت البوذية إلى المرأة، نظرة عدائية واحتقارية واعتبرتها المسؤولة الأولى عن أسباب الشقاء الإنساني، لأنها هي العامل في استمرار الحياة، التي تربط الفرد بالزواج والأطفال والأشياء المادية، وهكذا لم يكن للمرأة أي دورا إيجابي في الوجود أو خلاق في البوذية، التي هي بالاختصار دعوة كاملة إلى الرهبنة في الحياة.

وهذه النظرة القاسية إلى المرأة التي هي حاضرة في الفكر البوذي، لا نجدها في أية فلسفة قديمة أو حديثة، ولا في أي دين من الأديان السماويةا فالإسلام مثلا، يحض على احترام المرأة وينظر إلى دورها الفعال في عملية استمرار الحياة عن طريق الإنجاب نظرة تقدير رفيعة، وهو يرى أن الآلام والأمراض والأحزان التي تعرض للإنسان ما هي إلا ثمرة طبيعية لرعونة الإنسان وجهله، وعندما تتهذب نفسه ويكمل عقله بالمعرفة الصحيحة للكون، ونظامه والأشياء، يستطيع تحمل هذه الآلام بصورة طبيعية جدا.

فما يمكننا استنتاجه مما سبق، هو أن بلاد الهند عالم مستقل في الكون من الناحية الطبيعية، فالطبيعة جعلت الهند في عزلة دائمة لما أحاطتها بجبال هائلة، وبحار سواحلها طويلة، ولما ينظر المرء إلى حدودها يشعر بنشوء حضارة ثابتة فيها تقريبا، ولا تزال بلاد الهند الأرض المقدسة الحافلة بالأسرار التي حكى عنها شعراؤها الأقدمون، وظلت الهند الحصن المنيع مع اعزاء كنوزها للفاتحين، واقتحام الكثرين منهم لها في غضون القرون، وللهند تقاليد ثقافية عريقة وفريدة من نوعها ولازالت مظاهرها ظاهرة للعيان إلى يومنا هذا، نظرا لعراقة ثقافة شعوبها، إذ أن المجتمع الهندي ذو أعراق متنوعة، اتخذت الممارسات الدينية طابعا

عاما، وتتم غالبا في شكل احتفالي ملئ بالألوان، وتروي لنا الأديان الهندية قصة الوحدة والاستمرارية.

سؤال الحرية في الفلسفة البراهمية:

تعتبر البراهمية ديانة الهند القديمة، وترادف اليوم الهندوسية التي نشأت من عقائد الفيدا «كتب الحكمة المقدسة»، واكتسبت اسمها من طبقة الكهنة البراهمين الذين يقومون عليها، ومن مكانة الإله براهما وانشغالهم بالتأمل في البراهما أي الروح الكونية الخالدة التي تحرك العالم وتحكم استقراره، ومع أن عقائد الهندوس تمزج الأسطورة بالتاريخ، فثمة إجماع على أن الممارسات والتعاليم الفلسفية التي تعود البراهمانية بجذورها التاريخية إلى القبائل الآرية التي غزت الهند في الألف الثانية قبل الميلاد (1000-2000ق.م) ثم تطورت بعد اختلاط الغزاة وأهالي البلاد الأصليين، فجاءت بنظام ديني وفلسفي تلفيقي مركب بالغ التعقيد، أعطى الحضارة الهندية طابعا خاصا، ومن أبرز الإشكاليات التي عالجتها البراهمية نجد إشكالية الحرية والخلاص.

إذ أن براهما هو أنا ومن يعرف ذلك سيتحرر من كل رباط، وأنه يمكن تصوره المبدأ الذي يسكنه أصل الموجودات كما لو كان ماهية العالم.

والإشكال الذي يطرح هنا هو: ما هي جذور الديانة البراهمية؟ وكيف عالجت إشكالية الحرية؟ وما هي علاقة النفس والعالم بإشكالية الحرية؟

أ - بدايات البراهمية وأصولها التاريخية:

تعتبر الهند من الأمم ذات التاريخ الطويل، لها حضارة موغلة في القدم وإلى أبعد أغوار التاريخ، غير أن تلك الحضارة قد شكّلت صلة بين العالم

وبين جزء كبير منها، ولذا صارت كنزا مدفونا في بطون القدم، لم يكشف عنه التاريخ بعد، والآثار الباقية التي كشفها التاريخ هي الجزء من تاريخهم التي ابتدأ بالغزو الآري.

الغزو الآري كوّن حضارة متصلة الحلقات، فالتاريخ يروي أن قبلية آريت غزت الهند حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد، وفرضت على الهنود ثقافتها وحضارتها وديانتها.

فإن الآريين كان مركزهم الأول في التركستان، ومن التركستان انسابوا في بعض بلاد آسيا كفارس والهند، واستغرقوا كل أوربا.

الديانة القديمة في الهند كانت قائمة على عبادة النيران وبعض الحيوانات، التي تعتبر المعبود المقدس الذي تقدم إليه القرابين من خبز وأعشاب وخمر، ولم تكن النار الإله المتفرد بالألوهية، بل كان يشاركها في التقديس آلهة أخرى منها الشمس لما تضيء به على الكون من أشعة مضيئة، وحرارة منعشة للأجسام، ومنها حيوانات مخيفة كتنين أو وحش مخيف، فقد كانوا يعتقدون أن هناك عالما آخر وهو عالم الأموات، وإذا ماتوا وقد رضيت عنهم آلهتهم تمنح أرواحهم معرفة الغيب، وقدرة على التأثير في الكون، والمشاركة في تصريفه وتدبيره بمجرد مغادرتها الأجسام، وقد استمرت تلك الديانة السائدة حتى جاءت ديانات الفاتحين التي سيطرت على الهند وفرضت عليهم تعليمها.

والديانة البراهمية التي سنشرحها ليست هي الديانة القديمة بل أصولها من ديانة الفاتحين، لكن هذه الديانة الجديدة لم تمح الديانة القديمة محوا ولم تزل كل آثارها، بل إن الناس قد مازجوا بين قديمهم وما عرض لهم،

ولا بد أن نقول مع ذلك أن الفاتحين لم يسلكوا مسلك القهر والغلبة فقط، في حمل الناس على الدين الجديد، بل أضافوا إلى ذلك الإقناع والتأثير بالحجة، واجتمع لدى الهنود من تفاعل القديم والجديد في نفوسهم مزيج لعله أقرب إلى الجديد في صورته، ولا ينافي القديم في معناه.

إن كلمة البراهمية اجتمع فيها التراث الهندي كله، من ميثولوجيا وعقائد وأديان وفلسفات، على أنها حركة روحية ومادية معا[1]. أنتجت عقيدة ودينا وفلسفة اتسمت بتيارات ومذاهب التي تنفي فعالية العالم مقابل المذاهب التي تقر فعالية العالم مثل المادية والجانية والبوذية.

ب-نشأة الديانة البراهمية:

إن اسم (البراهمن) و(البراهما) لها معاني مختلفة في اللغة الآرية، لقد أطلقت كلمة (برهمن) على الطقوس في بداية الأمر ثم على الشعائر وأخيرا على كبير الآلهة، والملحق على كتب الفيدا الأربعة، وأخيرا على الطائفة المختارة لدى الهندوس. وبهذا تكون مادة (البرهمن) سنسكريتية أصيلة لها مدلولات خاصة، ولا علاقة لها باللغات السامية إطلاقا، وقد ظن بعض الباحثين الهندوس والمسلمين أنها نفس كلمة إبراهيم أبي الأنبياء بمجرد وجود تشابه في أحرف الكلمتين، وظنوا أن الكلمة السامية هذه قد انتقلت إلى اللغة الآرية، لكن هذا الرأي بعيد عن الصواب لأن سيدنا إبراهيم قد سمي في اللغات السامية الأولى بالأخص بالعربية (أبرام)[2]، وأيضا من الناس من يظن أنهم سموا براهمة لانتسابهم إلى

(1) محمد حسن. تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، بد ط،1999، ص 168.

(2) محمد إسماعيل الندوي. الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، مرجع نفسه، ص 89.

النبي إبراهيم عليه السلام، وهو ضرب من الزيف والتحريف، خاصة وأنهم معرفون بعدم إيمانهم برسائل الأنبياء[1].

وقد جاء في البراهمانان[2] وهو ملحق كتب الفيدا، أن الإله بـ «راجاباتي» هو خالق هذا الكون ثم يذكر أن براهما إله الآلهة قد ظهر في الوجود حينما فقست بيضة، وتكون من الشطر الأعلى لها السماء، والشطر الأسفل الأرض، وهذا الأمر يجعلنا نقع في خلط شديد في تحديد الوجود الأول أهو براجماتي، أو براهما؟

لكن معظم الأساطير تقول أن براهما هو الموجود الأول، وهو الذي خلق هذه الكائنات وهو إله الآلهة وخالق الإنسان وكل شيء في هذه الدنيا، إذا كان هذا العالم في البداية عبارة عن ظلام حالك مجهول، لا شكل له ولا حياة، ولا وجود فيه، ثم أنشأ الوجود الحي الخالد بطاقته الهائلة بمواد أنارته وأزالت ظلامه.

وتصف الأساطير أن براهما يحمل أربعة أوجه، ويلبس حلة بيضاء، ويركب حينا الإوز وحينا آخر الطاووس وتارة زهرة اللوتس وله أربعة أذرع[3]، يحمل في كل يد منها الفيدا ودائرة، وقرص الكرم والإحسان.

وقد تزوج براهما من آلهة شهيرة خلقها من نفسه وأحبها من أعماق قلبه وهي «ساراسوتي» تلك التي اشتهرت بإجادة الغناء والموسيقى

---

(1) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني. الملل والنحل، الجزئ الثاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ب.ط. (479-548هـ)، ص 250.

(2) البراهمانان: الشروح على متون الفيدا، التي تفسر معناها على نحوها تستخدم في تقديم القرابين، وأدباء الطقوس، وتوضح المضمون الرمزي لأعمال الكهنة .

(3) Pattanaik, Dev dutt (200) 7 secret from vindu calendar Art. West land India, 1994.p 80.

والتبحر في العلوم والمعارف، والتي أنشأت الحروف السنكسريتية، وهي الأخرى لها أربعة أيدي. في واحدة منها تحمل إكليلا من الزهور لزوجها، وفي الأخرى تحمل أوراق النخل، رمز للعلوم والمعارف، وفي الثالثة باقة من الزهور وفي الرابعة طبلة صغيرة، ويقترن اسمها دائما مع الماء الأمر الذي يوحي بأنها كانت من آلهة الماء.

وقد كان الإله براهما هو التجلي الأول للنفس الكلية، ومن الإله براهما خرج العالم فالبراهمة هو الوحدة الجوهرية للكل ومن ثم فأعلى وضع ديني للإنسان هو ارتفاعه إلى براهما، ولو سئل الرجل البرهمي، من هو براهمة فسوف يجيب عندما انسحب داخل ذاتي وأغلق جميع حواسي الخارجية، وأقول لنفسي (أوم Om) فذلك هو براهمة فالوحدة المجردة مع الله تتحقق بهذا التجرد من الجانب البشري[1]، وذلك أن أعلى درجات الإدراك الحسي، هي إدراك ماهية براهمان وإدراك أن ذلك قوة خلاص ذلك أن من يعرف من هو براهمان يعرف أنه هو نفسه براهمان[2]، وبراهما هو أنا ومن يعرف ذلك سيتحرر من كل رباط.

وتاريخيا لم يعرف مؤسس الديانة للهندوسية التي تعرف ب:» البراهمية» يمكن الرجوع إليه كمصدر للتعاليم، فالبراهمية تعاليم متجددة ومجموعة من الأعراف والأوضاع التي تولدت من تنظيم الآريين لحياتهم عبر التاريخ، بعدما وفدوا على الهند واستوطنوا سكانها الأصليين واستأثروا دونهم بتنظيم المجتمع. وقد تولّد من استعلاء الآريين الفاتحين

(1) هيجل. العالم الشرقي. مرجع سابق، ص 111.

(2) بيتر كونزمان وآخرون. أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كثورة، المكتبة الشرقية، ط1، أكتوبر 1991، ص 17.

على سكان الهند المحليين ومن تفاعلهم مع التقاليد الموجودة، واعتبرت على مر التاريخ دينيا يدين به الهنود ويلتزمون بتعاليمه.

والبراهمية أسلوب في الحياة أكثر من ما هي مجموعة من العقائد والمعتقدات وتاريخها، وهي ديانة معظم سكان الهند التي قامت على تعاليم الفيدا، والأساطير الروحانية التي ظهرت في بلاد تعد امتدادا للإرث الفيدي.

وكما ذكرنا سابقا أطلق على البرهمية ابتداء من القرن الثامن عشر قبل الميلاد نسبة إلى براهما، على أنه القوة العظيمة الكامنة التي تتطلّب كثير من العبادات،كقراءة الأدعية والأغاني والقرابين، ومن براهما اشتقت البراهمية لتكون مذهبا خاص برجال الدين الذين كان يعتقد أنهم يتصلون في طبائعهم بالعنصر الإلهي وهم كانوا كهنة الأمة.

ج-أصناف البراهمية:

تفرق البراهمية أصنافا، فمنهم البدّدة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ.

أ - أصحاب البددة: ومعنى البدّ عندهم شخص في هذا العالم، ولا ينكح ولا يطعم ولا يشرب ولا يهزم، ولا يموت. وأول «بدّ» ظهر في العالم اسمه «شاكمين» وتفسيره السيد الشريف، ومن وقت ظهوره إلى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة حسب الروايات التاريخية.

قالوا: ودون مرتبة «البدّ» مرتبة «البودعسية» ومعناه الإنسان طالب سبيل الحق، ويصل إلى تلك المرتبة بالصبر والعطية وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه، وبالامتناع والتخلي عن الدنيا، والعزوف عن شهواتها ولذاتها، والعزة عن محارمها، والرحمة على جميع الخلق والاجتناب

عن الذنوب العشرة[1]، وقتل كل ذي روح واستحلال أموال الناس والزنا والكذب، والنميمة والبذاءة والشتم، وشفاعة الألقاب والسفه والجحد لجزاء الآخرة.

وباستكمال عشرة مزايا بدءا بالجود والكرم، والثانية العفو عن من أساء إلى الآخرين ودفع الغضب بالحلم، والثالثة التعفف عن الشهوات الحياة والرابعة تخليص الوجود الدائم من الوجود الزائف، والخامسة رياضة العقل بالعلم والأدب والنظر إلى العواقب الأفعال، والسادسة التحكم في النفس، والسابعة تليين الفؤاد والحديث الطيب، والثامنة حسن المعاشرة مع الآخرين باحترام خياراتهم، والتاسعة الإعراض عن الخلق بالكلية والتوجه إلى الحق، والعاشرة شوق الروح إلى الحق. وقد اختص ظهور البدّدة بأرض الهند لكثرة ما فيها من خصائص التربة والإقليم، ومن فيها من أهل الرياضة والاجتهاد، وليس يشبه البدّ على ما وصفوه إن صدقوا في ذلك إلا بالحضر الذي يثبته أهل الإسلام.

ب - أصحاب الفكرة والوهم: وهم أعلم الناس بالفلك وحركة النجوم وأحكامها، وما يتعلق بعلم التنجيم، دأب الهنود على يملكون دراية كبيرة تخص خصائص الكواكب، ويوظفونه في طقوسهم الخاصة، وذلك لرفعة مكانه وعظم جرمه، فالروم يحكمون من الطبائع والهنود يحكمون من الخواص، وكذلك طبعهم فإنهم يعتبرون خواص الأدوية دون طبائعها والروم تخالفهم في ذلك[2].

---

(1) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبو بكر أحمد الشهر ستاني. الملل والنحل، مصدر سابق، ص 253.

(2) المصدر نفسه، ص 254.

وهؤلاء يعظّمون الفكر على أنه يتوسط المعقول والمحسوس. فأفكار المحسوسات ترد عليه والحقائق من المعقولات أيضا، فهما العلم، فيجتهدون كل الجهد لإزالة الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضات والإجتهاد الفكري، حتى وإن تجرّد الفكر تماما عن هذا العالم إلا أنه يبقى حاملا لعلاماته، ولا يستبعد ذلك، فإن للوهم أثر عجيب في تصريف الأشياء والتصرف في الأرواح، ولهذا كانت عادة الهنود إذا داهمهم أمر أن يجتمع أربعون رجلا من المهذبين المشهود لهم بالإخلاص والمتفقين على رأي واحد، فيتجلى لهم المهم الذي يهضمهم حمله ويندفع عنهم البلاء.

ج - أصحاب التناسخ: لا توجد ثقافة من الثقافات إلا وطقوس التناسخ فيها قدم حاضر، إلا أنها تختلف فيما بينهم في طرق ممارسته وصوره، فأما التناسخ في الثقافة الهندية هو أشد اعتقادا من غيرها. ففي ثقافة الهند فكر مركب من العناصر الأساسية للطبيعة وهي: الريح والنار والماء، وأن الكواكب تتكون من عناصر هوائية ونارية نارية هوائية.

وللهندوسية أوضاع شتى تتفاوت بين فلسفة الحلول الإلهي في الطبيعة وعبادة الأرواح الشريرة، ومن الصعب جدا التمييز بين هذه الأوضاع المتفاوتة[1]، ولعلنا نقرب إلى الصواب إذا قلنا أن أقوى العوامل تأثير في الهندوسيين من أعلى الطبقات إلى أدناها نجد:

- نظام الطبقات

---

(1) حبيب سعيد. أديان العالم، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، القاهرة بط، بت، ص 87.

- فكرة أن الله هو الحق الواحد
- فكرة أن العالم وهم وخداع وتضليل
- فكرة المتمثلة عن الأعمال (الكارما)[1] وتناسخ الأرواح وانطلاق النفس واندماجها في الكائن الأسمى.

د-الديانة البراهمية: من التوحيد إلى التعدد

اجتازت البراهمية ثلاث أدوار في هذا الصدد وهي:

أولا: لعب التوحيد دورا مهما عند الهنود، وهم عرق انحدر من أصول سامية (نسبة إلى سام ابن نوح).

ثانيا: دور الكهنة البرهميين ونشأة الثالوث الهندي «براهما، فشنو، شيوا»

ثالث: دور الشرك والوثنية، حيث اتسع نفوذ الكهنة فأنشؤوا الامتيازات والاختصاصات ووضعوا نظام الطبقات، وزعموا أنهم يتفردون بمعرفة الحقائق العلوية، وستر الحقائق عن الشعب فجنح إلى الشرك وانحدار إلى عبادة الأشخاص والتماثيل والحيوانات.

ولعل الأدوار الثلاثة ارتبطت بعقيدة التثليث في الديانة الهندية البرهمية، حيث كانت الديانة في دورها الأول قاصرة على عبادة إله واحد «تحت إرشاد بعض العباد والحكماء المخلصين، يعبدون إله، ويسبحون دون البحث عن كيفية وجوده أو ماهية جوهره.

---

(1) كارما: وتعني حرفيا لا فعل أو المصير، وتعد مصطلحا مهما في التراث الهندي الديني، حيث تشير إلى مجمل أفعال الشخص في واحدة من حالات الوجود، وهي تقرر ما يكون عليه وضعه في الحالة التي تعقب ذلك.

أما الدور الثاني: ظهر الكهنة وأنشأ الطقوس، وأحدثوا عقيدة الثالوث الهندي البراهمي، براهما الإله الخالق

وفشنو الإله الحامي للخليقة، وشيوا القوة التي تلاشي أو المنفي المعيد[1].

وكان الدور الثالث معبرا عن سيطرة الكهنة وتعميق نفوذهم على الشعب لإبقائه على حال من الجهل والغفلة، ليتوصلوا إلى تسلم زمامه والاستعلاء عليه، حيث وضعوا أنفسهم في المرتبة العليا من السلم الاجتماعي الطبقي وجعلوا باقي الطبقات دونهم كما يلي:

- طبقة الكهنة والعلماء
- رجال الحرب وحماة الأوطان
- الزراع والتجار
- أرباب الحرف والمهن الدينية وهم المنبوذين

ونرى في دور الكهنة أحد الأسباب الرئيسية في مسخ العقائد وتغييرها والانحراف بالبشرية من عبادة الواحد إلى تأليه الكهنة والوسطاء، ويعبر عن ذلك الاعتقاد بأن براهما حل في البرهمانات وهو رئيس الكهنة، ونلاحظ أنه لا مكان للنبوة في عقائدهم.

---

(1) أحمد شبلي. أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، 1981م، ص 154.

الإنسان والحرية في تعاليم البراهما

أ-الأهداف الفرد الأساسية في الوجود:

يتعين على المرء أن يكون في المقام الأول واضحا لكي يتم تنظيم حياة الفرد ومؤسسات المجتمع، وقد تم إنجاز ذلك في الهند من خلال بحث الأهداف الرئيسية، في الحياة التي من شأنها أن تسهم في كل من رخاء المجتمع، وتحقق الفرد والكلمة المستخدمة لهذه الأهداف هي بوروشارتا (Purusharka) التي تعني هدف شخص ما، وبحسب التراث الهندي، فإن لكل امرئ أربعة أهداف أساسية في الحياة. والأهداف الثلاثة الأولى وهي العيش الفاضل أو الورع (دراما Dharma) ووسائل الحياة (آرثا Artha) والمتعة (كاما Kama) ثم إقرارها بالفعل في العهود الفيدية. وأضيف الهدف الرابع وهو تحرير النفس (موكشا Moksha)[1] منذ ما يزيد على 2500 عام لتأكيد أهمية تحقق الذات في الوجود، وقد شكّلت هذه الأهداف الأربعة معا أساس القيم الهندية منذ عهد نصوص الأوبانشا[2]، مهد الحياة الخيّرة.[3]

---

(1) حمد شبلي. أديان الهند الكبرى، مرجع نفسه،ص68.

(2) الأوبانيشاد: كلمة سنسكريتية دخلت اللغة الإنجليزية في عام 1805 وهي تتألف من مقطعيين أو بمعني قريب من ونيشاد أي يجلس، والمراد» يجلس قرب المعلم « ويقصد بها في الأدبيات السنسكريتية محاورات تأملية ميتافيزيقية، تشكل قسما من الأدب الفيدي، وهي تضم مائة وثماني محاورات بين معلمين وحكماء كبار وتلاميذهم صيغة فيما بين 800و500 ق م وعلى الرغم من إلحاقها بالأدب الفيدي فإنها ليست بالضبط شروحا للأسفار الفيدية الأربعة، حيث تتميز بطابعها الخاص.

(3) موكشا. كلمة سنسكريتية الأصل تعني حرفيا الانعتاف أو الفرار من التكرار الممل لتجدد الموت وتجدد الميلاد في الهندوسية. أنظر: جون كولو، الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص79.

وتمثل البروشارثات الأهداف الأربعة في الحياة، التي ينبغي على كل فرد أن يكافح للوصول إليها، ولأن الشخص المركب من وجود عضوي وروحي، فإن من الضروري إشباع كل من الحاجات العضوية والروحية لكي تعاش الحياة بكامل زخمها. وهكذا يتحقق الهدف الروحي المتمثل في «الموكشا» أي التحرر، فإنه من الضروري القيام أولا بإشباع الحاجات العضوية والنفسية للفرد، ومن خلال الوصول إلى الوسائل الضرورية للحياة (أرثا) والمتعة (كارما) التي تجعلها هذه الوسائل ممكنة، وبالتالي فمن أجل تنظيم أنشطة الأرثا والكاما فإن الفضيلة، أو الدراما تعد أمرا ضروريا.

وتمثل نظرية الأهداف الإنسانية بصورة جوهرية محاولة لتقسيم القواعد الأساسية التي تدور حول المسارات المحتملة للفعل، إلى أربع فئات تطابق المكونات الأربعة المتكاملة للحياة المثالية. وهكذا فإن القواعد التي تدور حول الكيفية التي ينبغي للمرء التصرف بها حيال الآخرين .تندرج تحت اسم «الدراما[1]»، والقواعد التي تدور حول الكيفية التي تساعد على إدارة الثروة والتحكم في المادة، وهي مهمة تسمى باسم «أرثا»، وأرثا هو مجموعة مبادئ التي تتيح التصرف حيال ملذات الحياة، وأما متعته التي تندرج تحت اسم كارما، هي مجموعة طرق التي تتيح تحقيق الذات باسم «موكشا».

والهدف الإنساني الرئيسي الرابع هو «موكشا» وهي الكلمة مشتقة من الجذر موك الذي يعني يعتق أو يحرر، وبحسب المعنى الحرفي لكلمة

---

(1) الدراما: هي الكلمة السنسكريتية تعني أبسط معانيها، في تراث الهندوسية والبوذية في الشريعة الدينية أو العمل بأحكامها، أو الدين أو القانون أو الفضيلة أو صفة جوهرية.

موكشا فإنها تعني التحرر، والحرية الكاملة، وهذا الهدف يعكس التأكيد على أهمية الطبيعة الروحية للحياة الإنسانية في الهند.

ب-النظام الطبقي:

الأهداف الإنسانية التي ذكرناها سابقا أي الدراما والأرثا والكارما والموكشا لا يمكن تحقيقها في إطار من العزلة، بل تتطلب درجة رفيعة من التنظيم الاجتماعي، وليس من الممكن تنظيم المجتمع على نحو ناجح إلا عندما تتحقق كل الوظائف المختلفة الضرورية لصيانته والحفاظ عليه، ويعتبر «فارنا Varna» وهو نظام للتصنيف الاجتماعي، يقسم بمقتضاه الأفراد في المجتمع إلى أربع طبقات، تختلف وظائفها في المجتمع بحسب الخصائص الشخصية والاحتياجات الاجتماعية، والنظرية هي أن خير المجتمع سيتم دعمه إذ كانت هناك طبقات منفصلة من الأفراد تؤدي المهام المختلفة التي تقتضيها الحياة الخيرة في المجتمع، وفضلا عن ذلك، فإن هذا التصنيف سيكون في مصلحة الفرد من حيث أنه سيسهل عليه تحقيق ذاته، والوصول إلى النفس الحقة. إذا ما انخرط المرء في تلك الأنشطة التي تناسبه بشكل خاص من حيث الحالة المزاجية والاستعداد والمقدرة الطبيعية.

وهذا النظام من التصنيف الاجتماعي يحيل إلى نظام بحسب مؤهلاتهم وميولهم، واستعداهم، ونظام التصنيف هذا تنتج عنه أربع طبقات هي:

البراهمانا: وهم المثقفون والكهنة الحفّاظ على الديانة الفيدية التي ترجع إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد،[1] وهم الذين خلقهم الإله براهما

(1) عبد المنعم عبد العزيز المليحي. التفكير في الشرق القديم، مجلة الرسالة، العدد 814، سنة، 2015. ص12.

من فمه، منهم المعلم أيضا بجانب الكاهن والقاضي ولهم يلجأ الجميع في حالات الزواج والوفاة، ولا يجوز تقديم القرابين إلا في حضرتهم.

الكشتريا: وهم العسكريون الإداريون، الذين خلقهم الإله من ذراعيه يتعلمون ويقدمون القرابين، ويحملون السلاح للدفاع.

الفيشايا: وهم المنتجون الذين خلقهم الإله من فخذه، يزرعون ويتاجرون ويجمعون المال، وينفقون على المعاهد الدينية.

الشودارا: (العمال) وهم طائفة خلقوا من رجلي الإله، وهم مع طائفة الزنوج يشكلون طبقة المعزولين والمنبوذين وعملهم يقتصر على خدمة الطوائف الشريفة[1] .

والبعض يقول أن هناك طبقة خامسة هم المنبوذين ولا ينتسبون إلى أي طبقة من الطبقات الأخرى.[2]

إذ أنه يجوز للرجل أن يتزوج من طبقة أعلى من طبقته، ويجوز أن يتزوج من طبقة أدنى على أن لا تكون الزوجة من طبقة الشودرا. ولا يجوز للرجل من طبقة الشودرا أن يتزوج من طبقة أعلى من طبقته بحال من الأحوال وأيضا إذا أخطأ البراهمي واستحق القتل، لا يجوز للحاكم إلا أن يعلق رأسه، أما غيره فيقتل. ولا يصح للبراهمي أن يموت جوعا في بلاده.

(1) البيروني أبو الريحان. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، بط، 2003م، ص31.

(2) عبد الله أبو أيمن. الحضارة الهندية، أرشيف التاريخ العالمي والإسلامي، 21/ 07/ 2013، ص109.

وكذلك من الواجب على المنبوذين أن يخدموا البراهمة، الذي هو سر سعادتهم وليس لهم أجر أو ثواب عنه.

ومن ذلك نرى أنه تقع على عاتق الفرد واجبات معينة، وتترتب له حقوق بعينها، وفقا لمبدأ الطبقة، بحكم انتمائه إلى طبقة ما في المجتمع، ولأن الواجبات والحقوق محددة مقررة سلفا لكل طبقة من الطبقات الأربعة فإنه ما أن تعرف طبقة فرد ما، حتى تعرف واجباته وحقوقه كذلك، غير أن حقوق وواجبات الطبقات الأربعة لا تستوعب كل دراما المرء، حيث أن هناك امتيازات ومسؤوليات معينة تنتمي إلى الشخص باعتباره موجودا بشريا وعضويا في المجتمع بغض النظر عن طبقته، وهكذا يقول بهيشما في المهابهارتا: إن كل الأشخاص يتعين عليهم القيام بواجبات عامة مثل كبح جماح غضبهم وقول الحق ومسامحة الآخرين، والإنجاب من زوجاتهم الشرعيات والسلوك النقي، وتجنب المشاجرات ورعاية من يعولونهم، والتصرف على نحو عادل.[1]

تساهم كل فئة من الكائنات في الوجود، من خلال أداء مهامها وفق ما يتطابق ووظائفها الطبيعية التى تدخل في تحقيق انسجام العام، والكائنات البشرية في المجتمع ليست استثناء من هذه القاعدة، ومن ثم فإنهم من خلال كونهم بشرا، ويحتلون مكانا معينا في نظام الكون، لهم نشاطات ينخرطون فيها للحفاظ على الكون بصفة عامة، ورفاه المجتمع بصفة خاصة.

(1) جون كولر. الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص74.

ج-قانون الأسرة البراهمية:

تتميز الأسرة الهندية بميزات عديدة منها نجد: أن رب الأسرة هو الذي يمثل الجانب الديني فيها، بما فيها يقوم بطقوس عبادة الأسلاف، وهذا سلوك متوارث عبر الأجيال. وهو تمثيل يخص فقط القادرين على تقديم القرابين إليه بعد الموت،[1] وإلى أسلافه أي أبنائه المتزوجين قبل غيرهم، وفي حالة نقص النسل في نوع الذكور يؤول الإرث إلى أولئك الذين قاموا «البند» إلى واحد أو أكثر من الأسلاف الذين قدم لهم المتوفي البندا كذلك، ذلك لأن الإرث يحمل معه الالتزام بتقديم البندا إلى الميت.

ولهذا السبب مثلا، نجد البنات في الأسرة الهندية لا يرثن مادام الذكور يؤدون تعاليم «الشراذا» ويستطيع الرجل أن يتبنى أبناءا من أسر أخرى، الذين سيكون لهم حق في وراثته، وليس في استطاعة أحد أن يخدم نارين منزلتين، أو أن يعبد فئتين من الأسلاف، أو أن يرث من أسرتين مختلفتين. وهكذا فإن العروس والابن بالتبني، وابن الفتاة التي حددها الأب، يفقدون حقوقهم وعضويتهم في أسرتهم الأصلية ليصبحون أعضاء ذوي حقوق جديدة في أسرتهم بالتبني.[2]

د-مراحل الوصول إلى التحرر:

هناك سلسلة من المراحل في الحياة تصنف بحسب الأنشطة الملائمة لكل مرحلة:

المرحلة الأولى: هي مرحلة الدراسة أو البراهما كاربا شراما، والمرحلة الثانية هي مرحلة المشاركة في المجتمع أو الجريهاشا إشراما،

(1) جفري بارندر. المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص116.

(2) غوستاف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص235.

والمرحلة الثالثة هي مرحلة التقاعد من العالم الاجتماعي أو الفانابراشا إشراما. وبعد المرور بهذه المراحل الثلاث الأولى في رحلة الحياة يدخل المرء إلى حياة التأمل والتدبر لكي يترسخ في الكمال، وهذه المرحلة الأخيرة تسمى بالسانياسا أشراما.[1]

ويتعين عند مانو اجتياز مراحل الحياة بنجاح، ابتداء من مرحلة الدراسة وهو يقول أنه يمكن للمرء بعد أن يدرس نصوص الفيدا وفقا للقاعدة المعمول بها وعقب إنجابه للأبناء حسب القانون المقدس، وبعد تقديمه للقرابين وفقا لمقدرته بوسعه أن يوجه ذهنه إلى التحرر النهائي، دون أن يدرس نصوصا الفيدا وبغير إنجاب الأبناء، ودون تقديم القرابين إنما يغوص أسفل سافلين.

إذ أن الزواج ضرورة مقتصرة على عبادة الأسلاف، بحيث ينبغي على الرجل أن يتزوج لينجب ابنا يواصل العبادة ويقدم البندا لأقراص الأرز لكي تستريح روح أبيه، وإنما الزواج ضرورة مطلوبة لذاتها أيضا.[2]

وتنبع الواجبات المختلفة التي تقع على كاهل الأشرامات المختلفة من الديون المترتبة من خلال المجيء بالميلاد إلى هذا العالم، وينظر إلى الحياة في هذا العالم باعتبارها فرصة تقدم كهبة لنا، إنها فرصة للنفس لتحرر ذاتها من دائرة الميلاد والموت، لكن الفرد لا يقوم بشيء لاستحقاق هذه الفرصة، والآلهة تقدم هبة الحياة في هذا العالم، ومن ثم فإن البشر مدينون للآلهة والآباء والأسلاف، وهذه الديون يمكن الوفاء بها بالدراسة (الدين للحكماء والمعلمين) وبإنجاب الأطفال (الدين للآباء والأسلاف)

(1) جون كولر. الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص76.

(2) جفري يارندر. المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص115.

وبتقديم القرابين (العين للآلهة) وأنواع الحياة الثلاثة المطلوبة للوفاء بالديون تتطابق على التوالي مع مراحل الدارس والمتقاعد ولدى الوفاء بهذه الالتزامات للمجتمع، والآلهة فحسب يمكن للشخص أن يركز بصورة خاصة على التأمل والتركيز المطلوبين للتحرير الكامل للنفس.

ويجد مبدأ الأشراما تبريره في مفهوم البروشارتات، فالأشراما هي في حقيقة الأمر مرحلة في رحلة، وهدف هذه الرحلة لا يعدو أن يكون الحرية الكاملة أو الموكشا، وهدف الموكشا هو الذي يطرح الاتجاه الكلي للرحلة عبر الحياة، وما المراحل المختلفة إلا الوسائل المتخذة لتحقيق هذا الهدف، ولكن من المسلم به أن هدف المسافر عبر طريق الحياة مركب، بحيث أنه لكي يتم تحقيق هدف الموكشا، فلا بد أولا من تحقيق أهداف الدراما والأرثا والكاما، وبناء على هذا فإن الرحلة تقسم إلى مراحل، بحيث أن كلا من الأهداف الأساسية يمكن تحقيقها أو الوصول إليها بأقصى قدر ممكن من الكفاءة وبالطريقة أكثر إرضاء للفرد.

إذ المسار المعتاد للتطور الروحاني للإنسان يمر عبر أربع مراحل في الحياة وهي:

- توجيه حياته للعزوبية كطالب
- رجوع رب بيت متزوج ومربيا للأسرة
- التقاعد في الغابات والعيش كراهب
- الانعزال عن كل شيء وإتباع تدريب روحاني مكثف من أجل الحصول على التحرر[1]

---

(1) ألكسندر بيرزين. المجتمع والفكر الهندي قبل عهد بوذا وخلاله، أرشيف بيرزين، بط، مارس 1990م، ص125.

المرحلة الأولى من مراحل الحياة، وهي مرحلة الدراسة تمكّن الفرد من أن يتعلم دروسا حول الحياة الاجتماعية والروحية، ويألف المثل العليا التي يتعين أن يسلك في الحياة وفقا لها، وهنا يتعلم المرء أيضا دروسا حول الطبقات الاجتماعية ومراحل الحياة، أي مراحل الحياة والأهداف الإنسانية(...)الخ، ويجري تعريفه بفن ضبط النفس. وبعد مرحلة الدراسة يكون المرء مستعدا لدخول المرحلة الثانية من مراحل الحياة، أي مرحلة المشاركة، وتعترف النصوص كافة بما في ذلك النصوص المعنية في المقام الأول بالموكشا بالأهمية الجوهرية لهذه المرحلة من مراحل الحياة، أي مرحلة المشاركة، وتعترف النصوص كافة بما في ذلك النصوص المعنية في المقام الأول بالموكشا بالأهمية الجوهرية لهذه المرحلة من مراحل الحياة.

ذلك أن المجتمع بأسره يعتمد على السلع والخدمات التي قدمها المشارك. ويتعين للحفاظ على دعم المجتمع أن يعلي المشارك من شأن الدراما وأن يؤمّن الاقتصاد وأن يؤيد قيم الثقافة، وعلى الرغم من أن تربية الأطفال ورعاية كبار السن والمحتاجين، هي واجبات أولية تقع على كاهل المشارك، فإن تلك المرحلة من مراحل الحياة هي أيضا المرحلة التي يتم فيها الاستمتاع بالثروة والملذات.

وتتسم المرحلة الرابعة بالتخلي الكامل عن الأشياء والرغبات الدنيوية. والواقع أنه ينظر إلى هذا التخلي على أنه بالغ الكمال، لدرجة أن الزاهد ينظر إليه عادة باعتباره قد مات بالفعل، وهكذا فإنه لدى انتهاء الحياة العضوية لا تقاوم طقوس الجنازة العادية، وممارسة تلك طقوس

تشير إلى ضرورة التحرر من عالم الحياة والتفرد لما بعد الحياة، فلا أهمية لشيء ومهما كان سوى الهدف الروحي للموكشا.

النفس والعالم والإشكالية الحرية

أ-النفس وخلودها وتناسخ الأرواح:

تعتبر النفس في نظر البراهما جوهر خالد صافي، عالم مدرك تام والإدراك مادام منفصلا عن الجسد، فإذا فاض على الجسد اتصل به وتعكّر صفاؤه، ونقص علمه، لذا يقول باستيور كما يقول البيروني، إذا تجردت النفس عن المادة كانت عالمة، فإذا نزلت إلى قشورة المادة بقت أسيرة الظنون والجهالة، فما تتيحه ملذات الحياة والحواس جعلها أسيرة الجسد وشهواته، وانطبعت المحسوسات فيها، فإذا فارقت الجسد تكون آثار المحسوسات فيها باقية، فلم تنفصل عنها كلية، وتظل تحن إليها وعادت نحوها.[1]

وهذه هي النظرية التي تقول بأن النفس عالمها الحقيقي مفارق لعالم الحياة، قبل اتصالها بالجسد، وهي نظرية تتقاطع مع نظرية أفلاطون في نظرية المثل في النفس، وهذا يدل على أن العلم ليس حكرا على أحد، بل هو يتنقل في البلاد والمجتمعات،لا تسد الطريق عليه سدود من موانع وحصون.

والنفس في الفكر الهندي أزلية خالدة لا يمسها الفناء، ولا تبلى كباقي الأشياء، ولقد صرحت بذلك كتبهم، وهذا ما نقله البيروني يشهد بما

(1) محمد أبو زهرة. مقارنات الأديان الديانات القديمة، دار الفكر العربي، بط، بدس، ص43.

يقول: «لا نحن بموتى ولا ذاهبين ذهابا(كليا) لا رجوع معه، فإن الأرواح لا تموت، وإنما تحضر في الأبدان على تغاير الإنسان عبر مراحله(من الطفولة إلى الشباب والكهولة)، ثم قال أيضا: كيف يذكر بعدها الموت من عرف أن الروح أبدية الوجود لا عن ولادة، ولا يمسها التلف والعدم، بل هي ثابتة قائمة، لا سيف يقطعها، ولا نار تحرقها ولا ماء يغمرها، لكنها تنتقل من جسدها نحو آخر كما يستبدل الجسد اللباس إذا فلق، فما عملك لنفس لا يرد[1].

ومما سبق نفهم أن عقيدتهم في النفس لا تبيد، وإنها تنتقل من جسم إلى جسم ومن ذلك جاء اعتقادهم في تناسخ الأرواح، وهو الطابع الذي امتازت به الديانة البراهمية حتى أنه يقال أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإثبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية من لم ينتحله لم يكن منها .

إذن النفس في نظر البراهمة جوهر صاف خالد عالم تام العلم، وهي أبدية الوجود لا عن ولادة، ولا تنتهي إلى تلف أو عدم، بل هي ثابتة دائمة لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يغصّها ولا ريح تنثرها[2].

وكان عند بعض الباحثين اليوجيين أن عمر الإنسان يحس بعدد الأنفاس، فالإنسان الذي يقضي حياته باعتدال وانتظام ويتمسك بالمسموحات ويمتنع عن المنكرات يتنفس أنفاسا طويلة هادئة، وهكذا يعيش مدة أطول ويتمتع بصحة جيدة بالمقارنة بالشخص الذي يعيش

---

(1) المرجع نفسه، ص 44.

(2) عبد المنعم عد العزيز المليحي. التفكير في الشرف القديم، مجلة الرسالة، العدد 814، صدرت بد07/ 02/ 1949. ص16.

عبدا للشهوات والأطماع .فانه يتنفس أنفاسا قصيرة عنيفة مما يؤدي إلى حياة قصيرة[1] وهذا يخص الجانب النفسي.

وقد قامت عقيدة التناسخ عندهم على ثلاث دعائم:

- الدعامة الأولى: اعتقادهم بخلود الروح
- الدعامة الثانية: اعتقادهم أن الروح بعد مزاولة الجسم تكون في حنان دافع إلى الأجسام، لما انطبع فيها من المحسوسات وأثر فيها من الماديات، وإن كان ذلك التأثير قد عكر صفاءها، وكدر نقاءها.
- الدعامة الثالثة: أن النفس في بقائها في الجسم تحيط علما بالجزئيات وإن كان علمها بالصورة الكلية ثابتا لها، وهي في تنقلها من جسم إلى جسم تستفيد من كل جسم علما جديدا بجزئيات لم تكن تعلمها، فليس من المعقول أن تحيط بكل الجزئيات علما ببقائها أمدا قصيرا في جسم واحد، ولذلك احتاطت إلى تتبع الجزئيات واستقراء الممكنات، وهي إن كانت متناهية عددها كثير والإتيان على الكثرة وإحصاؤها علما يحتاج إلى فسحة في الأمد، لذلك لا يحصل ذلك العلم للنفس إلا بمشاهدة الأشخاص والأنواع وما بتناوبها من الأفعال والأحوال حتى يحصل لها في كل واحد تجربة، وتستفيد بها جديدا في المعرفة[2].

ولهذا السبب كانت الأرواح تنتقل من جسم إلى جسم، وحركة تنقلها تكون وفق نظام الترقي حسب أهمية الأجسام حتى تصل إلى الكمال

---

(1) نارايان. فلسفة اليوغا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1986م، ص 12.
(2) البيروني، أبو الرجحان، تحقيق ما للهند من مقولة، مصدر سابق، ص 125.

المطلق، وتصل إلى عالم الروحانيات المتجردة مثل الملائكة، ويكون لها حق التصرف في السماوات والأرض وتدبير شؤون الكون.

وإذا كانت الروح قد سبق لها وأن ارتكبت بعض الخطايا والأثام عندما كانت في الجسد، تحل في حيوان دون حتى تكفّر عن خطاياها وتتطهر من سيئاتها، ثم تترقى قدما إلى ما هو أفضل، لا يمنعها عن بلوغ أوجه الكمال إلا الخطايا، ثم تتطهر وتستمر في تطهرها حتى تصل إلى الملكوت العالم العلوي مع الملائكة، وتتجرد من أثار الجسد نهائيا، وقد يكون تدرجها في الاتجاه المعاكس إلى أدنى، فتهوى إلى جهنم على حسب نظرتهم.

ولعقيدة التناسخ في الفكر الهندي أثرا كبيرها على تفكيرهم، فكان البراهمة مثلا يؤمنون أن النفس الواحدة تحل في أجسام عديدة، وأن الشخص قد تكون روحه قد حلت في أجساد كثيرة قبله .يقص البيروني عن ملك من ملوك الهند أنه أمر قومه أن يحرقوا جثته بعد وفاته في موضع لم يحرق فيه ميت من قبل، وأنهم طلبوا موضعا كذلك، حتى وجدوا صخرة في البحر، فظنوا أنهم ظفروا بالطلب، فقال لهم باسيدوا: أن هذا الملك أحرق على هذه الصخرة مرات كثيرة من قبل، فافعلوا ما تريدون.[1]

وهناك طبيعة مزدوجة للنفس من ناحية النفس التجريبية أو جونا، وهذه النفس تغطي وتضفي الغموض بصورة مطلقة على النفس والحقيقية التي هي بورويشا، أو أتمان، والنفس الجونا هي الكائن النفسي، العضوي الذي يخطئ الجاهل فيحسبه النفس الحقيقية، وهكذا فان أرجونا، الذي كان يشير إلى أنه سيكون من الخطأ خوض غمار هذه الحرب بسبب الدمار

(1) محمد ابو زهرة. مقارنة الأديان، الديانات القديمة، مرجع سابق، ص 45.

والقتل اللذان سيقعان، يعلمه كريشنا أنه الساكن (الأتمان) في جسم كل شخص، ومغزى ما يتم تعليمه هو أن «أرجونا» قد عجز عن أن يأخذ في الاعتبار أن النفس الحقيقية أو «الأتمان»، أو «البوروشا»، هي مستقلة بصورة جوهرية عن الوجود «السيك»، وأنه أخطأ فحسب الذات السيكو، الفزيائي للنفس المطلقة، ومن هنا فقد اهتم بالسعي وراء الحصول على رضا النفس المتدنية.

والمبدأين الرئيسيين الكامنين وراء تعليم طرق الانضباط في المعرفة وهي (ستفا «الراجاس» والتماس) هما:

1 ـ أنه من الممكن تحقيق الاستقلال الجوهري للمرء عن الجونا.

2 ـ لتحرير نفس المرء من نفس جونا من الضروري التعاون مع هذه النفس، والعمل من خلالها، وتجاوزها على نحو مطرد[1].

وهذا المبدأ هو في المقام الأول إجابة عن السؤال حول الكيفية التي يمكن بها الفرد أن يحقق الأتمان، على الرغم من النفس « الجونا» يؤكد العديد من الممارسات والمثل العليا، التي تميز الحياة الاجتماعية العملية للفرد، ومن الواضح أنه إذا كانت النفس «الجونا» قادرة على أن توقع الأتمان في شركها، فإنها ينبغي أن تحمل على المحمل نفسه، وإذا كان الأمر كذلك، فإن حياة النفس التجريبية في المجتمع يتعين النظر إليها بجدية، لأن نوعية الحياة التي يعيشها المرء تقرر مدى التقدم الذي سيقع إحرازه في السعي من أجل الأتمان، ومن الجلي أن البشر لا يمكنهم العيش على نحو مستقل عن المجتمع.

---

(1) جون كولر. الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص 68.

ب-إدراك العالم عند البراهما:

إن تطبيق الطريقة البراهمانية في إدراك العالم والحياة على الحياة العلمية يظهر في قوانين مانو القديمة[1].

وقد نصب البراهميون بحسب قوانين مانو على يد الله براهما أسيادا على العالم كله، ينبغي تكريمهم على قدم المساواة مع الكائنات الإلهية، وبراهماني ليس له من العمر إلا عشر سنوات يحظى فيها بسلطة أبوية على واحد من الكشتاتري التي له فيها من العمر مائة عام. ومهما اقترف البراهمي من جرائم لا يحكم عليه بالموت بل يكتفي بالنفي، وأكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها إنسان هي أن يقتل واحدا من البراهمانيين، وحده الموت يكفّر عن هذه الجريمة. وأن يحكم على الجاني بأن يولد ثانية في شكل حيوان مفترس، وكل من يمسك براهمانيا من شعره يجب أن تقطع يده، وكل من يسرق له بقرة يجب أن تبتر قدمه[2].وإذا مات أحد دون وريث طبيعي تذهب ممتلكاته للبراهمانيين.

وإذا وجد براهمي كنزا يستطيع أن يمتلكه كله، وإذا كان الملك هو من وجد هذا الكنز وجب عليه أن يعطي جانبا منه للبراهمانيين، ولكل عضو من طبقة أدنى يجب أن يظهر الاحترام للبراهمي حتى يولد من جديد في طبقة أعلى.

فالإله براهما هو التجلي الأول للنفس الكلية، ومن الإله براهما خرج العالم، وهكذا يكون قد مهد لعقد صداقة مع الديانة الشعبية المتواجدة

---

(1) مانوا الأب الاهي للجنس البشري. كما يقال: كشف إله براهما القوانين الناظمة لحياة الأفراد والمجتمع. أنظر: ألبير ثويزر. فكر الهند، ترجمة، يوسف شلب الشام، دار طلاس، بط.بت،ص142أ

(2) ألبير ثويزر، فكر الهند، مرجع سابق، ص 144.

ومنح فكرة الألوهية حق التعايش مع المذهب البراهمي، ونظريته عن براهمان أعلى وبراهمان أدنى تشبه مفهوم إله أعلى وإله خالق منبثق عنه، ويقع في مكانة أدنى منه ذلك المفهوم الذي نصادفه في الغنوصية الإغريقية الشرقية.

أما أولئك الذين يعتبرون العالم المحسوس حقيقة ويعتبرون البراهما إلها، فهم يستطيعون إذن أن يحصلوا باحترامهم الصادق لهذه الذات الإلهية على امتيازات، مثل أن لا يولدوا مرة ثانية بعد الموت بل يدخلوا في البراهما الأدنى، حتى يمارسوا حياة سعيدة باتحادهم مع الإله براهما.

من هذا النعيم ذي النوع الأدنى ينتقلون إلى الاتحاد الحقيقي مع براهما المحض والواقع، أي أنه بعد كل حقبة عالمية يعود الإله براهما والعالم المنبثق عنه إلى النفس الكلية، وفي الوقت نفسه تساهم النفوس المشاركة فيه بهذا الرجوع فتحقق على هذه الصورة الاتحاد الكامل مع النفس الكلية، ولا تعود بعد ذلك أبدا إلى حياة أرضية.

وهكذا يكون المفهوم المستعار من «السامخيا» عن توالي أحقاب عالمية قد سمح لشمكارا بأن يعلم أن النفوس تدخل في نعيم نهائي باتحادها مع البرهمان، كذلك فإن أفكار شامكارا عن المادة والنفس والفردية وعلاقتها مع الجسد تحتوي على كثير من العناصر المستعارة من السامخيا. أما التوفيق الحقيقي بين مفاهيم السامخياويين وبين صوفية يحقق الاتحاد مع البراهمان، في الوقت الذي عجز فيه شامكارا عن تحقيق هذا الإتحاد، ويدرك أيضا تمام الإدراك أن صوفية الإتحاد مع البراهما ومذهب الخلاص من دائرة التناسخات هما أمران مختلفان كل الاختلاف، حتى ليصبح من المستحيل دمجها في مذهب واحد. ففضّل

إذن أن يدعهما يتعايشان أحدهما إلى جانب الآخر بمساعدة من مذهب الحقيقتين، فجعل صوفية الاتحاد مع البراهما حقيقة ذات صفة عليا تنسجم مع عدم حقيقة العالم المادي.

ولقد علمت الهندوسية أن الإنسان بانصرافه الكلي إلى الله يتخلص من التناسخ ويستطيع الوصول إلى الاتحاد مع الله، ولم يعد بإمكان البراهمانيين أن يتجاهلوا هذه الصوفية القائمة على محبة الله، والتي أخذت أهميتها تزداد مع الوقت، فوجب عليهم إما أن يتخذوا موقفا عدائيا منها وإما أن يدعوا لها مكانا في مذهبهم، فكان الحل الثاني هو المقبول عندهم، وهكذا أدخلوا في تعليمهم عبادة البراهما باعتباره إلها واعتبروا هذه العبادة تصوفا من الدرجة الثانية.

ومما سبق نستنتج أن الأوبانيشاد لا تحتوي على أية عقيدة فلسفية متجانسة، بل هي عبارة عن جملة من التصورات أشهرها وأشدها تأثيرا هي عقيدة الوحدة بين برهمان وأتمان.

ويمكن تصور البرهمان كالمبدأ الذي يسكن أصل الموجودات كما لو كان ماهية العالم. والأتمان يشير إلى ذات (نفس) الأشياء المفردة بمعنى أنها تشكل ماهيتها الخاصة، تتحد بما يضاف إليها من خارج بما ليس خاصا به.

أما المعرفة الحاسمة التي يجب أن يتوصل إليها الإنسان، فهي معرفة أن البرهمان والأتمان هما في الأساس واحد فلا وجود إلا للواحد الذي هو مبدأ العالم، المدبّر كالروح التي تحيط بكل موجود ويستطيع الإنسان في باطنه أن يحيط بباطنية الوجود غير القابلة للفساد.

أما الفكرة الثانية فهي عقيدة الكارما والتناسخ. فالإنسان سيولد مجددا وسيعطي شكلا جديدا، والوجود الإنساني ينظر إليه في آلامه وفي زواله، إذ تبدو خيرات الحياة دون قيمة إذا ما قورنت مع براهمان الذي لا يزول.

هكذا تبدأ الرغبة في الخلاص (موكشا)[1] للتحرر من دائرة التناسخ، وبما أن الأفعال هي السبب وهي الحكمة في التناسخ فإن الأفعال الصالحة لا تستطيع أن توصل إلى الخلاص، لذلك فإن الطريق الصحيح ليس إلا الامتناع عن كل فعل وعن كل رغبة، أي الزهد التام.

ويظل ذلك دون نتيجة ما لم يقترن بالعلم، وأعلى درجات الإدراك الحدسي هي إدراك أن ذلك قوة خلاص. إذن هدف الخلاص هو تحرر النفس والصعود إلى معارج الكمال، وليتسنى للنفس ذلك عليها التخلص من الكارما، من خلال الانخراط في حياة أكثر امتلاءا بالفضيلة وأن يقتل ما تعلّق بها من كارما غير حياة زهد وتنسك.

(1) موكشا: كلمة سنسكرتية تعنى حرفيا الإنعتاق والفرار من التكرار والملل لتجدد الموت وتجدد الميلاد لدى الهندوسية.

الفصل الثاني

سؤال المعاناة في الفكر البوذي

(بقلم: بن فريحة أسماء)

سؤال المعاناة في الفكر البوذي

الثقافة الهندية: علامات ورموز

لا يمكن أن نتوغل إلى أعماق الفكر الفلسفي الهندي بدون أن نحلق على سماء الهند الثقافية ونكشف عن بعضٍ من عاداتها، آثارها الفكرية، أساليبها الفنية والأدبية، أنماط تفكيرها، أوضاعها الاجتماعية، وقيمها السائدة في المجتمع، وطريقة حياة أناسها، وذلك لما تشير إليه كلمة ثقافة من «ميزة شخص متعلم، طوّر بهذا التعلّم ذوقه، حسه النقدي، وحكمه.»[1] وكما قال روستان: «العلم شرط هام في الثقافة، ولكنه ليس شرطاً كافياً فحسب، إنما يطلق لفظ الثقافة على المزايا العقلية التي أكسبنا إيّاها العلم، حتى جعل أحكامنا صادقة وعواطفنا مهذّبة.»[2]

---

(1) لالاند (أندريه). موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2001، ص241.

(2) نقلا عن صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، 1982م، ص378.

الهند بلد العجائب، كثيرا ما نسمع هذه المقولة لكن قليلا ما يأخذه الفضول إلى معرفة سر هذه العجائب. فقد «ترجع أقدم آثار ثقافة الهند القديمة إلى فترة الألف الثالثة والألف الثانية قبل الميلاد، ففي حوض نهر السند River Indus كانت هناك الحضارة الهندية لـ«موهنجودارو» (Mohenjodaro) و«هاربا» (Harappa) وتسمح الاكتشافات الأثرية بوجود ثقافة متطورة جدّا.»[1]

يعتقد بعض الباحثين أنّ الكتابة كانت معروفة في الهند لكن العلماء لم يتمكنوا من فك رموزها، ويذكر لنا البيروني عن بعض من خطوطهم وطريقة كتاباتهم، ويضع مقارنة بين طريقة الكتابة في الهند واليونان القديمة، فيقول: «ليس للهند عادة بالكتابة على الجلود كاليونان في القديم (...) وأنّه كان لبلاد الهند الجنوبية شجر باسق كالنخل ذو ثمر يؤكل وأوراق في طول ذارع وعرض ثلاث أصابع مضمومة يسمونها «تاري» يكتبون عليها، ثم يعرض كيفية الكتابة على هذا الورق، مع ذكر حروفهم ومفتتح الكتب عندهم الذي يسمى «أوم» (ome) وتعني كلمة التكوين.»[2]

ومنذ دخول الهند في سباق الحضارة مع الشرق الأوسط واليونان بدأ فيها ظهور العلوم الجديدة أهمها، علم النجوم ومن يقع عليه سمة التنجيم بمجرد الحساب يطلق عليه «سند هندا» أي المستقيم الذي لا

---

(1) كوندرا شوف (دنيس ألكسندرو فيتش). تاريخ الثقافة العالمية، تر: عماد طحينة، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، أبو ظبي، ط1، 2014م، ص89.

(2) البيروني (أبو الريحان محمد ابن أحمد). في تحقيق ما للهند، دائرة المعارف العثمانية، حيد أباد الذكن، الهند، د.ذ.ط، 1958م، ص133، 135، 134.

يعوّج ولا يتغيّر، وألّفت مجموعة من الكتب في هذا الميدان أشهرها «براهم سدهاند»[1].

كما كان لعلم الفلك علاقة بعلم التنجيم باعتباره أقدم علم كان يقوم على تقويم شمسي بأشهر قمرية قابلة للتّعديل من وقت لآخر، وكان الكهنة والبراهميون مهتمين بشكل خاص بهذا التقويم لتحديد الأعياد الفصلية، ومن أجل التنبيه إلى الموعد الدقيق للكسوف والخسوف اللذين كانا من طبيعة الأعياد.[2]

أمّا بالنسبة للرياضيات، فقد عرفت الهند تفوّقا مذهلا في العلوم الرياضية باعتبارها البلد الذي أرسيت فيه أسس علمي الحساب والجبر الحديثين، «فالطريقة الساذجة لاستعمال إطار العدّ واستخدام الأرقام الرومانية ومثيلاتها كانت قد أعاقت التقدّم عندما أتت الأرقام الهندية العشرة مع إشارة الصفر لتحرّر عقل الإنسان من تلك القيود ولتسلّط فيضا من الضوء على سلوك الأرقام (...)كتب «لابلاس» قائلا: إنّ الهند هي التي أعطتنا الأسلوب الصريح للتعبير عن جميع الأرقام من خلال عشرة رموز، لكل منها قيمة بالنسبة إلى موقعها إضافة إلى قيمتها المطلقة، وهذه الفكرة العميقة والهامة التي تبدو لنا على هذه الدرجة من البساطة حتّى إنّنا نميل إلى تجاهل فضائلها الحقيقية هي التي ببساطتها الشديدة بالذات وبالسهولة الكبيرة التي وفّرتها لجميع الإحتسابات، تضع علم الحساب

---

(1) المرجع نفسه، ص118-119.

(2) نهرو (جواهرلال). اكتشاف الهند، ج1، تر: فاضل جاكتر، منشورات وزارة الثقافة، د.ذ، البلد، ط1، 1989م، ص 289، 290.

عندنا في المرتبة الأولى من الاختراعات المفيدة، وسوف نبقى نثمّن ونقدّر بجلال وعظمة هذا الإنجاز .[1]

هذا وقد عرفت الهند تفوقا كبيرا وتميّزا عجيبا في الفنون والآثار الأدبية كالأناشيد، والأشعار الدينية، القصائد الحماسية، الأمثال، الأساطير، الرقص والتمثيل.

وأهم القصائد الهندوسية الحماسية الكبرى، تعرف «بالمهابارتا» (Mahaparta) و«الرامايانا» (Ramayana)، تعتبر «المهابارتا» من أضخم آثار العالم الأدبية فضلا عن آثار الهند الأدبية وهي تشتمل على 215000 بيت شعر وتتألف من 15000 مجلدا، ولها أهمية كبرى لدى الهندوس. تؤكد الملحمة على المبادئ الأخلاقية والمعنوية في السياسة والحياة بصورة عامة، وهي تلخيص لقصة شعب بهارتا الكبرى[2].

كما تعتبر الرامايانا أشهر الملاحم الهندية بعد «المهابارتا» وشبّهت بالأوديسة في وصفها لتلك الأهوال والمخاطر التي مرَ بها أحد أمراء الهند «راما» (Rama) أثناء رحلته وبحثه عن زوجته «سيتا» (Sit)، يظهر «راما» بطل الملحمة والابن الأكبر للملك «دازاراثا» (Dasaratha) وولي عهده أميرا أنموذجيا يجمع بين الثقافة والشجاعة والإيمان بواجبه والتمسك بكل ما هو حق وخير. وعلى الجانب الآخر، يظهر الملك «جاناكا» (janaka) ملك الفيدا في صورة الملك القديس، كما تظهر «سيتا» ابنة الملك وبطلة الملحمة مثالاً للمرأة النقية والزوجة الوفية. فقدمت

---

(1) المرجع نفسه، ص 291

(2) كوبون (غوستاف). حضارات الهند، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ذ.ط، 2013م، ص356.

الملحمة أرقى معاني الاحترام والحب والتقديس والإجلال للماضي والإعجاب بكل ما هو حق[1].

وإذا كانت ملحمة «المهابارتا» لا يعرف لها مؤلف معين فإن ملحمة «الرمايانا» من نسيج عقل واحد هو المؤلف الشاعر «فالميكي» (Valmiki) ويعتبر على هذا الأساس أول شاعر ملحمي في تاريخ الهند[2].

أما عن الأناشيد والشعائر، كان للهند القديمة توجه شعائري قديم، إذ كانت الحياة تكرّس وتمنح معنى عبر إعادة خلق شعائرية للوجود، فكانت تقام طقوس دينية لشعائر خلق الكون وخلق الحياة، واعتبرت على أنّها أشعار قادرة على ربط الكائنات جميعها محدّدة الحياة بالطاقة المقدسة المطلقة. ومن بين هذه الأناشيد: «أنشودة «إندرا الويدية»، «إندرا» هو الإله المولود الأول (...) يهب الحياة لكل موجود (...) ذو الوجه الجليل الذي يأمر الأغنياء والفقراء بالصلاة. أنشودة «الفجر الويدية»، الفجر يضيئ الكون فيطلعنا على كنوزه، ينبه الخلائق (...) يحفز الإنسان إلى البهجة والسرور والعمل لنيل السعادة، هو ابن السماء وعكس الظلام. أنشودة «الشمس الويدية» أشعة النور تظهر العالم فتنبئ بالإله الذي يعلم كل شيء، أشعة الشمس الساطعة كالنار تسلم على جميع المخلوقات.»[3]

اطلعت أوربا على المسرح الهندي للمرة الأولى من خلال ترجمة السير «وليم جونز» ل «شاكونتالا» مؤلف مسرحية«كاليداسا» التي

---

(1) د.ذ.المؤلف. الرمايانا الهندية، تر: دائرة المعارف الهندية، دار نينوي، سوريا، دمشق 2007م، ص8-9.

(2) المرجع نفسه،ص9.

(3) كوبون (غوستاف). حضارات الهند، المرجع السابق، ص351-352.

نشرت عام 1789م وهو أعظم شاعر وأكبر كاتب مسرحي في الأدب السانسكريتي، تتميز مسرحياته وقصائده بامتزاج جمال الطبيعة بمشاعر قلب الإنسان، بالإضافة إلى العديد من المسرحيات التي ألفت قبل «كاليداسا» وبعدها وكلّها تغني الموسيقى الجميلة واللغة الرائعة.[1]

وإذا كانت التراجيديا ميزة الفن المسرحي الإغريقي، فلا وجود لتراجيديا مسموح بها في الهند، ولا وجود لتلك المشكلات الأساسية والتساؤلات الميتافيزيقية – مثل لماذا يوجد الشر في العالم؟ ما هي القوّة التي تحكم هذا الكون؟ فالاعتقاد بوجود قوى عمياء غائب في التفكير الهندي يتوجّب على الإنسان مكافحته، والاعتقاد بفكرة الصدفة أو الشرّ مرفوض أيضا، فكل ما يحدث الآن هو نتيجة حتمية لما حدث مسبقا. بهذا ظلّت موضوعات الشعر والكتابات المسرحية ملائمة مع الأنماط الشائعة للعقيدة الدينية ومستوحاة من الملاحم الهندية منسجمة بذلك تمام الانسجام مع الروح الهندية.[2]

«الهند مهد القصص ومنها انتقلت القصص إلى معظم بلدان العالم»[3]، هكذا يصفها هيرودوت، لاسيما تلك القصص التي تروى على لسان التمساح والطاووس والثعلب والأسد والحيوانات الأخرى. هذا بالإضافة إلى معالم الحضارة الأخرى الموجودة في وادي الهند كالأواني الفخارية، الأختام، المباني من خلال فن التصوير، فن النحت وفن العمارة، والفنون

(1) نهرو (جواهر لال). اكتشاف الهند، ج1، المرجع السابق، ص211-212.
(2) المرجع نفسه، ص 214، 215، 216.
(3) البدوي (محمد إسماعيل). الهند القديمة، دار الشعب، د.ذ. البلد، د.ذ.ط، 1970، ص 165

الصناعية كالصباغة والتجارة والتصنيع بالإضافة إلى التجارة كأكبر باعث لانتشار الحضارة الهندية وثقافتها في الدول المجاورة للهند، فازدهرت الثقافة في عصر «غيثا» بصورة مذهلة في أنحاء الهند، وانتشرت من أقصاها إلى أقصاها امتدت إلى آفاق جنوب شرق آسيا، وأثّرت في الصين واليابان وكوريا وبلاد أخرى تأثيرا قوّيا.[1]

وفي ما يخص الدين، فإن الآريين عند قبولهم بآلهة الدارفديين وآلهة غيرهم ممن سبق أبدلوا أشكالهم وطقوس عباداتهم، وكانت هذه التغيرات موضع قبول من جميع طبقات الشعب، فتميزت الهند على غرار الشعوب الأخرى بالدمج بين الآلهة، وروح التسامح التي أشعتها طبيعة جغرافية البلاد وتاريخها في نفوس السكان[2].

إن وحدة النظر إلى الأديان والمعتقدات في الهند مستمدة من عقلية فلسفية تعترف وتسلّم بما تنطوي عليه الطقوس الخارجية والعقائد الكامنة من أهمية شكلا وروحا، كان الأفراد يشبعون ميولهم الدينية الكامنة باتصالهم روحيا بالقوى الطبيعية بوصفها مظهرا من مظاهر الحقيقة العليا[3].

ونتيجة لتقسيم المجتمع إلى أربع طبقات وعلى أساس مهني تدهور الدين وأصبحت العبادة مقصورة على طبقة معينة احترفتها وجعلت منها موردا لرزقها. وغني عن القول أن حاجة الإنسان إلى الروحانية كحاجته

(1) المرجع نفسه، ص 32-35.

(2) همايون (كبير). التراث الهندي، تر: ذكر الرحمان، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، ط1، 2010، ص74، 75.

(3) المرجع نفسه، ص75.

إلى الطعام. وهذا ما فسّر قيام سلسلة من حركات الإصلاح التي بلغت ذروتها في تعاليم بوذا.

وما مفهوم انقسام الحياة إلى أربع، إلاّ أحد المزايا الهندية والاعتراف بالشكل والروح على الطقس الخارجي والجوهر الداخلي في التجربة الدينية والتاريخ الهندي، «فالهندي يسعى إلى الجمع بين المادة والروح بين الفوز بالدنيا والتفوق الروحاني من خلال مروره بأربعة مراحل وهي: مرحلة البداية أو النشوء «كاما»، مرحلة الحياة المنزلية «أرثا»، مرحلة التقاعد «دهرما»، وأخيرا مرحلة الانطلاق والتحرر في القيود الدنيوية «موكشا» وهذا التقسيم الرباعي لحياة الإنسان إنّما ينطوي على الاعتراف بالتساوي بين عناصر الشهوة والعناصر الاقتصادية والسياسية التي تتألّف منها الطبيعة البشرية.»[1]

ويعتبر بعض الباحثين والعلماء أن أحد أوَل معالم ثقافة الهند القديمة يتمثل في مجموعات «الفيدا سامهيتيا» (Samhita Vedas). ففي فترة ما بين القرنين 10و7ق.م اعتمدت مجموعات «الفيدا» المؤلفة من تراتيل وتعويذات وروحيات وصلوات الآريين في مدارس كهنوتية خاصة وأصبحت أساسا للشريعة الهندية، وتسمى أقدم مجموعة «ريج فيدا» جمعت فيها النصوص في عشرة أقسام تمجد الآلهة وأفعالها وتعطي الأساطير العديدة فكرة عن كيفية فهم الهنود للعالم.[2]

ومن أهم ما يميز الثقافة الهندية صفتي الكلية والوحدانية، فالهنود على

---

(1) همايون (كبير). التراث الهندي، المرجع السابق، ص77.

(2) كوندرا شوف (دنيس ألكسندرو فيتش). تاريخ الثقافة العالمية، المرجع السابق، ص90.

حد تعبير «المفكّر «ماكدونل»: يمتلكون ثقافة الخاصة أوجدوها بأنفسهم بعيدا عن أي تأثيرات خارجية، وبالرغم من الموجات المتلاحقة من الغزو والفتوحات من قبل الفرس واليونانين والسقيثيين والمسلمين، فإن التطور القومي للحياة والأدب لدى الأجناس الهندية الآرية ظلّ طليقا وبعيدا عن التعديل من الخارج عمليّا حتى عهد الاحتلال البريطاني (...) ما من بلد آخر يستطيع أن يتعقّب ثقافته وآدابه، وعقائده الدينية وطقوسه، عاداته المسرحية والاجتماعية عبر خطّ تطورها المستمر خلال ما يزيد عن ثلاثة ألاف سنة.»

ربّما هذا الإنفراد والتميّز في أشكال الثقافة الهندية جعل الكثير من الباحثين يذهبون إلى القول بأنّه لا يوجد أي تأثير للفلسفة اليونانية على الفلسفة الهندية. على العكس يبدو واضحا أن المواقف الرئيسية للفكر الهندي تفهم أفضل على أنها مواقف تستند على تفسيرات المذاهب البوذية القديمة حيث لا نجد أي عنصر للفلسفة اليونانية القديمة فيها، وإذا أخذ بنظرية التأثير فإنّه لا يوجد أي نهج يجعلها تتغيّر.[1]

الثقافة الهندية محافظة على ذاتها، ما يجعلها تجمل قوى ديناميكية أهلتها لذلك، ثمة حيوية داخلية، ثمّة فهم عميق للحياة قال «ماكس مولر» تحت تأثير الحماس في محاضرته بجامعة كامبريدج بانجلترا عام 1882م ما يلي: «إذا طلب منّا أن نعاين العالم كلّه لنكتشف البلاد التي وهبتها الطبيعة أقصى ما لديها من الثروة والقوة والجمال حتى غدت منها جنّة على الأرض فلن أتردّد في أن أقول إنها الهند، ولو سئلت تحت أي سماء

(1) Bronkhorst(Johannes), La grammaire et les débuts de la philosophie indienne, 2004 - 48p

شهدت العقول البشرية أقصى حدود التطوّر وغاصت أبعد في مشكلات الحياة، واهتدت إلى حلول لبعضها جديدة بلغت أنظار حتى أولئك الذين درسوا أفلاطون وكانط لأجبت قائلا إنها السماء الهندية، ولو ساءلت نفسي عن الأدب الذي نستطيع أن نستمد منه نحن هنا في أوروبا (...) لنجعل حياتنا أكثر كمالا وأوسع شمولا (...) لما تردّدت مرة أخرى في توجيه أصبع الإشارة نحو الهند.»[1]

نلمس من خلال هذا القول انبهار بعض الفلاسفة والمفكرين بغنى الهند وثرائها، سواء كان ثراءا جغرافيا من حيث مناطقها الخلابة ذات الأراضي الخصبة والمزارع البهية أو ثرائها الثقافي والفكري من جانب عاداتها وتقاليدها وعلومها وأنماط تفكيرها، وأكثر من ذلك قبولها للآخر بكل معاني التسامح والتعايش واللا-إيذاء.

قال المفكر «جون مارشال»: «معرفة الفن الهندي في الهنود وحدها لا تعني إلاَ معرفة نصف قضية هذا الفن، وإذا أردنا أن ندركه كاملا علينا أن نتعقّبه عشية ظهور البوذية في آسيا الوسطى والصين واليابان، كما علينا أن نراقبه وهو يتخذ أشكالا جديدة ويتفتّق عن آيات جديدة من الكمال (...).»[2]

ونحن نود معرفة النصف الآخر من قضية هذا الفن الهندي وذلك بمعرفة البوذية والكشف عن حقيقتها وحقيقة المدارس الفلسفية الأخرى، التي ظهرت بحضورها القوي على الساحة الثقافية الهندية خاصة والثقافة العالمية عامة.

---

(1) نهرو (جواهر لال). اكتشاف الهند، ج1، مرجع سابق، ص، ص114-115.
(2) المرجع نفسه، ص282.

قد يصعب تحديد معالم الفكر الفلسفي الهندي[1]، نظرا لتشابك المنظومات الفكرية فيما بينها وامتزاج ما هو ديني مع ما هو فلسفي وأدبي داخل وعاء الأشعار والقصائد الدينية، لكن هذا الأمر لا يخفي وجود مراحل مرّ بها الفكر الهندي، ولا يحول دون وجود مدارس أو مذاهب فلسفية قسّمها بعض الباحثين من الفلاسفة إلى قسمين: ثلاثة منها لا تنسجم تحليلاتها مع الفيدا وتسمّى بالأنساق اللا-أرثودوكسية وهي الجاينية، البوذية[2]وتشارفاكا، وستة أخرى أنساق فلسفية تُظهر انسجام تحليلاتها لسلطة الفيدا وهي: «نيايا» (NYAYA)، «فايشيشكا»

(1) الفلسفة الهندية: هي إحدى أكبر الفلسفات الشرقية التي غلب عليها الطابع الروحاني أكثر من الطابع السياسي، وقد اعتمدت بالدرجة الأولى على بعض الكتب المقدسة التي تسمى الفيدا ويزعمون أنها منزلة تنزيلا، وصادقة كل الصدق. وبالتالي فهي صالحة للتفسير فقط لا الانتقاد وقد ركزت معظم الآراء الفلسفية الهندية على الانسحاب من الحياة اليومية والانقطاع للحياة الروحية. لا نعرف بالضبط متى بدأت الفلسفة الهندية وقد كان الفكر الفلسفي في الهند متداخلا مع الدين حيث كان معظمه ذا طابع وهدف ديني وقد ظهرت التفاسير الفلسفية للكتب المقدسة أثناء القرن السادس ق.م وتسمى هذه الدراسات في اللغة الهندية باسم درشانا، الذي يعني الرؤية وهو يطابق ما كان يسميه قدماء اليونان فيلا-سوفيا كان الناس سواء في الهند أو في الصين يعتبرون الفلسفة نمطا في الحياة وليس مجرد نشاط فكري، وكان الهدف الرئيسي في الفلسفة الهندية هو التحرر من العذاب والتوتر الناجمين عن البدن والحواس والكف عن التشبث بالدنيا وما فيها.

وأهم الفلسفات التي ازدهرت في الهند الهندوسية والبوذية اللتان تعتبران في الوقت نفسه من الأديان، لكن بعض فلاسفة الهنود أوجدوا من منظومة معقدة من المنطق وأنجزوا بحوثا في نظرية المعرفة. وكان لبعض أرائهم الفلسفية تأثيرا في الغرب. أنظر: الموسوعة العربية العالمية، ج 17، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض المملكة العربية السعودية، ط2، 1999م، 459.

(2) البوذية: المذهب الذي قال به جون سدهارتا في شمال الهند في القرن السادس ق.م، واستهدف في جوهره التحرر بنور البصيرة،و اعتمد على التامل للوصول الى حالة النيرفانا.

(VAISHESHIKA)، «سنكيا» (SANKAYA) يوغا (YOGA) ميمامسا (MIMAMSA)، وفيدانتا (VEDANTA)[1].

بالرغم من أنّ الفكر الفلسفي النّسقي (SYSTEMATIC) ظهر أوّلا في الأوبنشدا[2] والأنساق الفلسفية المبكّرة في القرنين من السابع إلى الخامس ق.م، «فإنّ الفكر التبصّري العميق موجودا أصلا في «الرغ فيدا» (RIGVIDA)، التي تم تأليفها قبل ذلك، فمنذ تلك البدايات المبكّرة أنتج الفكر الهندي ثروة واسعة في الرؤية والتأمّل والحجاج الفلسفي، مع هذا من الصّعب مقاربة الفلسفة الهندية استنادا إلى التعاقب الزمني، لأن التاريخ الهندي المبكّر مثقل بالشكوك بخصوص الأسماء والتواريخ والأمكنة، ولكون التركيز سُلّط بغزارة كبيرة على محتوى الفكر وبشحّة كبيرة على الشخص والمكان والزمان، فإن التّأليف يُنسب أحياناً إلى المدارس أكثر من الأشخاص والأفراد، والزمان يعتمد على القرون أكثر من الأعوام، لكن بالرغم من ذلك يمكن رؤية حدوث التغيّرات في الفكر الفلسفي ورؤية سوابق ولواحق المشاكل والحلول الفلسفية المتنوّعة.»[3]

---

(1) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، تر: نصير فليح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ص37.

(2) الأوبانيشاد: هي الجزء الأخير في مجموعة الكتابات الهندوسية التي تسمىّ الفيدا، وتكوِّن الأوبانيشاد جزءًا أساسيًا من مصادر الديانة الهندوسية أثّرت في معظم الفلسفات الهندية. أمّا أصل كلمة أوبانيشاد من «أوبا» تعني قرب و«ني» تعني أسفل و«شاد» تعني يجلس أي الجلوس بالقرب من المعلّم. وهذا يشير إلى أنّ هذه المادة كانت سرية في الأصل. كان معظم أجزاء الأوبانيشاد مصوغًا في شكل حوار بين معلِّم وتلميذه، وظهرت أهم أجزاء المجموعة بين عامي 800 و600 ق.م. أنظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

(3) المرجع نفسه، ص31-32.

لقد مرّت الفلسفة الهندية بثلاث مراحل في الآلاف الثلاثة الأخيرة بعد المرحلة الفيدية والمرحلة الملحمية وهي مرحلة الأنساق الكبرى ومرحلة الشروح والمرحلة الحديثة.

المرحلة الفيدية امتدت من 1700ق.م إلى 700ق.م سعى المفكرون فيها للإجابة عن أسئلة من قبيل كيف؟ لماذا؟ وماذا؟ ناسبين أحداث الطبيعة إلى الآلهة التي تم تصوّرها كأشخاص خارقين «فوق بشريين» ممّا أدّى إلى تشجيع الفكر الديني أكثر من الفلسفي.

النصوص الرئيسية للمرحلة الفيدية[1]والتي كانت للشعائر الدينية فيها أهمية كبرى هي: «الرغ فيدا «VIDA RIG»، «الساما فيدا (VIDA SAMA)، الياجر فيدا» (VIDD YAJUR)والأترفافيدا (VIDA ATHARVA) ولكل فيدا أجزاء أربعة:

الجزء الأول: هو مجموعة أشعار تسمى «سمهتا» (SAMHITA) تتضمن أشعار عن الآلهة، وتفكّرات وتراتيل، ووصفات للنجاح.

الجزء الثاني: «براهمانا» (BRAHMANA) يتكوّن من مجاميع أشعار «السمهتا» المكرّسة لأغراض الاستخدام الشعائري.

---

(1) الفيدا: هو الكتاب المقدس للديانة الهندوسية وهو كتاب يقع في 800 مجلد تقريبا تم تأليفه طيلة 1000 سنة وهبي النصوص المقدسة من الترانيم والتراتيل الآريين الهنود لتكريم الآلهة والكتاب مقسم إلى 4 أجزاء ضخمة:
الرامايانا:يتحدث عن نشأة الآلهة وأساطيرها والكون.
المانوسمرتي:يتحدث عن حقوق الطبقات الهندية الأربعة.
المهابهرتا: تتحدث عن الأعمال والمهن وإرشادات الحياة والقضايا والوصايا.
الأوبانيشاد: يتحدث عن الطقوس الشعبية والأناشيد والقرابين وطريقة تقديس الآلهة. أنظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

الجزء الثالث: «أرنيكا» (ARANYAKA) يشتمل تفكّرات في الشعائر وتأويلات لها.

الجزء الرابع: «الأوبنشد» (UPANISHADS) ينطوي على تفكّرات في الأسئلة الأساسية القابعة وراء الفكر والممارسة الدينية.[1]

المرحلة الملحمية وتمتد بالتقريب من 800 إلى 200ق.م، تمكّنت هذه المرحلة من إيصال الكثير من المثل العليا والقيم السامية من خلال القصص والقصائد والشعائر أهمها ملحمتان عظيمتان سبق وأن ذكرناهما يتمثلان في «المهابارتا» (MEHABHARATA) و«الرامايانا» (RAMAYANA)، أثناء المرحلة الملحمية كُتبت رسائل مهمّة عن الأخلاق أطلق عليها اسم «درماشسترا» (DHARMASHASTRAS)لتبين كيفية تنظيم حياة الفرد والمجتمع.[2]

مرحلة الأنساق الكبرى فترتها كانت حوالي 500ق.م، عبارة عن شروح فلسفية نسقية عن العالم والطبيعة البشرية، مثّلت هذه الأنساق الجهد الفلسفي الأوّل ليس من أجل تفسير طبيعة الوجود فحسب، بل لفعلها بطريقة واعية ونقدية ذاتياً ملتزمة بالتحليل والحجاج المحترسين لإظهار صواب إجاباتها وتتمثّل في التّقاليد الفلسفية التسعة التي سوف نقدم لها شرحاً وافياً لأنّها تمثّل عصب الفكر الفلسفي الهندي.[3]

مرحلة الشروح الكبرى امتدت من 300ق.م إلى حوالي 1700م تم تقديم فيها شروح من طرف المفكّرين والباحثين للسوترا بأنساقها

(1) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، مرجع سابق، ص35.
(2) المرجع نفسه، ص35.
(3) المرجع نفسه، ص36-37.

المختلفة، كُتب عن «فيدانتا سوترا» (VEDANTASUTRA) لـ: «بدرينا» (BADARAYANA) شروح «غويدا» (GUADAPADA) (ق.6م)، و«شنكرا» (SHANKARA) (ق.8م)، و«بسكرا» (BHASKARA) (ق.9م) ويمنا (YAMUNA) (ق.10م)، و«رمنجا» (RAMANUJA) (ق.11م) و«نمبكا» (NIMBARKA) (ق.12م)، و«مدفا» (MADHVA) (ق.13م)، و«فلبا» (VALLABHA) (ق.15م)، وللأنساق الأخرى تأريخ مماثل من الشروح.[1]

وكأنّ هذه الفترة أو المرحلة لم تقّدم كتابات جديدة وأفكار فلسفية بموازاة مع ما قدمته الأنساق الفلسفية الكبرى، غير أنّها حاولت أن تستثمرها لمعالجة المشكلات المطروحة في الواقع وتفيد قراءتها قراءة معاصرة حسب مستجدات العصر، أي محاولة لإحياء الماضي بتراثه والمحافظة عليه.

المرحلة الحديثة وهي في تقّدم بعد انطلاقها في حوالي 1800م تحت تأثير الفكر الغربي، شرع الفلاسفة الهنود بإعادة فحص تقاليدهم الفلسفية بدءًا من دراسات وترجمات «رام موهنروي» في ق.19م، ويعتبر كل من «غاندي» و«طاغور» و«رمكرشنا» و«آوروبندرو» و«ففيكندا» و«ردكرشنن» من أكبر المفكرين المحدثين في الهند تأثيرا.وفي القرن 21م تعرف الهند نهضة فلسفية مزدهرة بإعادة اكتشاف التقاليد الفكرية القديمة عن طريق المناهج الفلسفية الجديدة للفكر الغربي، والعمل الخلاّق في الفلسفة المقارنة مع تطوير رؤى جديدة، وغالباً ما يجري ذلك بتأويل متبادل.[2]

(1) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، المرجع السابق، ص38.
(2) المرجع نفسه، ص38-39.

وقبل أن نحدّد السّمات الأساسية للفلسفة الهندية نقدّم أهم المدارس والمذاهب الفلسفية التي عرفتها الهند بدءًا بتشارفاكا أو «كارفاكا(garvaka) لأنه مذهب فلسفي سابق للبوذية، يعدّ من أهمّ المدارس المادية في الفلسفة، وتُنسب إلى «كارفاكا» التي تحمل اسمه والذي يفترض أنّه كان من كبار معلمي هذه المدرسة»[1]، ويعتبر أحد المذاهب اللا-أرثودوكسية.

كانت الفلسفة المادية تحظى بالاعتراف في الهند خلال قرون من الزمن وكانت ذات تأثير قويّ على الشعب، كان الماديّون يركّزون هجومهم على السلطة والمرجعية وعلى المصالح والامتيازات الثابتة في الفكر والدين واللاهوت، أعلنوا أنّ الاعتقاد يجب أن يكون حرّا كما يجب ألاّ يستند إلى الافتراضات المسبقة أو إلى المرجعية المجرّدة التي يتّصف بها الماضي، شنّوا هجوماً عنيفاً على جميع أشكال السحر والخرافة، كانت الروح العامّة السّائدة شبيهة من نواحٍ عديدة بالمواقف المادية الحديثة. فهذه الروح أرادت أن تتحرّر من قيود الماضي وأعبائه، من التأمّل في أمور يستحيل إدراكها ومن عبادة آلهة هي من صنع الخيال، ما هو موجود فقط يمكن إدراكه على نحو مباشر، وما لا يمكن إدراكه مباشرة فهو غير موجود. إنّ المادة بأشكالها المختلفة وهذا العالم هما وحدهما يمكن اعتبارهما موجودين حقًا، ليس هناك أي عالم آخر ليس هناك نعيم أو جحيم ولا روح بمعزل عن الجسد، أمّا العقل والذكاء وكل ما عداهما فقد

---

(1) كولر (جون). الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د.ذ.ط، 1995، ص40.

نشأت من العناصر الأساسية والظواهر الطبيعية، وما القواعد الأخلاقية إلاّ مجرّد أعراف من صنع البشر.[1]

ثاني المذاهب الفلسفية اللا-أرثودوكسية أي غير التابعة للفيدا يطلق عليها اسم «الجاينية».

مؤسس الجاينية «فردهامانا»(Vardhamana)، من بلدة فيسالا من طبقة القادة والعساكر، من أب كان رئيساً في قومه تقريباً فيما بين (540_468ق.م) نال لقب جائينا (جينا أي الظافر)، كما لقّب ب: المهافيرا (Mahavira) أي البطل الكبير الذي دعا قومه إلى الفكر الجديد والبحث عن الحقيقة. من أهم المبادئ التي تقوم عليها هذه الفلسفة فكرة النسبيّة والتغيّر، فالإحساس والإدراك يختلف من شخص إلى آخر بل حتى الإنسان الواحد يختلف إحساسه باختلاف أحواله، وما من عالم نجده متغيّر كالعالم الحسّي لهذا يجب نفيه وعدم الاهتمام به، ولفت الانتباه إلى العالم الدّاخلي وقطع كل ميل نحو الواقع.[2]

الغاية الأولوية للجاينية هي إيقاظ الناس على مأزق معاناتهم ومساعدتهم لنيل الإنعتاق من هذه المعاناة، حسب الجاينية»السبب الأساسي لمعاناة الإنسان هو عبودية الروح بسبب مادة «كرما»والسبيل الوحيد لتحرير الروح من الجسد المقيّد بكرما هو إيقاف المزيد من تراكمها واستنفاذ قواها، ولتحقيق هذا يحتاج الإنسان إلى إتباع سبل مطهّرة بدمج المعرفة والسلوك الأخلاقي، والممارسة الزهدية.»[3]

---

(1) نهرو (جواهرلال). اكتشاف الهند، ج1، المرجع السابق، ص126.

(2) زيغور (علي). الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص319-321.

(3) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، المرجع السابق، ص75-76.

كلمة «كرما تعني يصنع، وفي الجانبية تشير لصناعة وإعادة صناعة مادة كرما المجسدة للروح، لكنها ليست منفصلتين عن كتلة وطاقة الجسد الذي يصنع ويعاد صنعه باستمرار، بالنسبة إلى الجايني يُعتبر البحث عن الإنعتاق البؤرة المركزية للحياة، الإنعتاق هو عملية إيقاف تدفق المزيد من مادة كرما وإزالة العبودية القائمة كسبيل للتطهّر المتنامي.»[1]

أهم وأقوى الفلسفات تأثيراً على العالم هي البوذية ظهرت حوالي قبل 2500ق.م في شمال شرقي الهند، بدأت كفلسفة حياة مشدّدة على التأمّل البشري، لكن مع تطوّرها أمست تؤوّل كطريقة دينية تقوم على ثلاثة أمور جوهرية: «الإيمان ببوذا كمعلّم مستنير للعقيدة البوذية، الإيمان بدهارما وهي تعاليم بوذا تسمى بالحقيقة، المجتمع البوذي، تعني كلمة بوذا «الرجل المستيقظ» أو المستنير.»[2]

البوذية طريقة في الحياة مؤسسة على تعاليم مؤسسها «سدهارتا غاوتاما بوذا» الذي كان ينتمي إلى طبقة الكشاترية. وقد كان الشّغل الشاغل للفكر والممارسة الدينيين في زمن بوذا مشكلة المعاناة والموت، فقاد البحث عن التحرّر من المعاناة إلى التفكّر في طبيعة النفس، والفعل والمعرفة، مفضياً إلى جوّ مشجّع للنّقاش النقدي، ومولّداً تنوّعاً عظيماً في النظرات الفلسفية المفعمة بنزعة البحث عن أساس مطلق للنفس والواقع.[3]

كانت بدايات الفلسفة البوذية تأمّلات في ما يعانيه الإنسان من مرض، شيخوخة، ولادة، وموت، وما أراد بوذا إلاّ أن يقضي على هذه المعاناة

---

(1) المرجع نفسه، ص80-85.

(2) مولا (علي). الموسوعة البوذية، د.ذ. دار النشر والبلد والطبعة والسنة، ص2.

(3) كولر (جون). المرجع نفسه، ص102.

بإبداع طريق أو منهج يسلكه الراغبين أطلق عليه بوذا اسم»الطريق الوسط» بين حياة الشهوات وحياة الزهد، فوضع مجموعة من السبل سميت الطريق ذات الشعب الثماني أساسها الحكمة والانضباط والسلوك الأخلاقي القائم على الحب والحنان والتسامح والرأفة، وهي تمثّل الحقائق الثلاث للحياة الخيرة. يؤكد «بوذا» على أن السعادة والشقاء نتيجة سلوكنا نحن وشهواتنا نحن، ومن الحماقة أن يظن الإنسان أنّ غيره يستطيع أن يكون سبباً في سعادته أو شقائه.[1]

إضافة إلى المدارس اللا-أرثودوكسية الثلاث (تشارفاكا والجانبية والبوذية) هناك ستة مدارس فلسفية أخرى أرثودوكسية أو كما يطلق عليها المذاهب التقليدية الإتباعية وهي: سنكيا (Sankhya)، نيايا (Nyaya)، فايششيكا (Vaisheshika)، اليوغا (Yoga)، ميمامسا (Mimamsa)، وفيدانتا (Vidanta).[2]

سنكيا (Sankhya) أو سمخيا في بعض الترجمات. تؤكد على العلاقة بين النفس والعالم الحسي، تطرح السامخيا التساؤل التالي: لماذا يتمظهر الوجود اللامادي في العالم المادي؟ تجيب على أنّ المادة تترّكب من عناصر مرئية وفظّة ومن عناصر لطيفة ولا مرئية ومن خصائص المادّة اللطيفة أنّها قادرة على أن تخرج عناصر فظّة، وتعيد إليها تلك العناصر الفظّة المرئية. ولكي تتّصل النّفس اللاّمادية بالمادّة يجب أن تخرج المادّة من حالة الاستقرار والإنقسامية، والبوروشا هو الكائن الروحي، الأسمى، الأبدي، اللطيف الدائم الحضور والوجود،

(1) مولا (علي). المرجع نفسه ص11-12-16.

(2) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، المرجع السابق، ص 37.

يتكاثر على شكل نفوس فردية، يكون فيها الشخص الذي يتولى المعرفة، مثل البرهمن آتمن في الفيدانتا[1].

للسنكيا نظرية في السببية تسمى ستكاريفادا تعني أن النتيجة تولد سلفا في السبب وليست شيئًا جديدا العلّة وراء الزّعم بوجود النتائج هي كونها العالم القابل للملاحظة الذي نراه. نكران وجود النتائج يعني نكران وجود العالم العلة وراء الزعم بوجود الأسباب هي ضرورة وجود شيء سبّب النتيجة التي تكون العالم، أن يكون الشيء سببا يعني أن يولد النتيجة، بالتالي إذا كانت هناك نتائج، يجب أن تكون ثمة أسباب والنتيجة واقعية كالسبب، لأن النتيجة ببساطة تحويل للسبب. والحجة التي تدافع بها سنكيا عن فكرتها هي أن اللا-كينونة واللا-وجود لا يتطلبان سبباً، هكذا إذا كانت النتيجة غير موجودة في أي وقت، سيكون من اللا-معنى تحديد سبب لها.[2]

هذا وتقدم لنا السنكيا نظرة فلسفية حول تطوّر العالم، فتقرّر بوجود سبب مادي نهائي واحد تكوّن من تحوّلاته المتنوّعة عالم الخبرة أو الشهادة، وتكون لكل الأشياء المتنوعة الموجودة في العالم من الأبدان إلى الأذهان فالأحجار فالنجوم سبب نشوئها، المادة الأولية التي يتطور عنها كل شيء «بركريتي».[3]

ليس الكون من خلق إله ما، بل هو تطوّر مستمرّ نتاج التّفاعل بين الروح والمادة على أن تكون المادة من طبيعة الطاقة وعملية التطوّر كعملية دائمة

(1) زيغور (علي). الفلسفة في الهند، المرجع السابق، ص340- 341.
(2) كولر (جون). المرجع نفسه، ص 228-229.
(3) المرجع نفسه، ص233.

الاستمرار. يطلق على منظومة سامخيا اسم دفاتيا أو الفلسفة الثنائية، لأنّها تقيم بنيانها على سببين أوليين هما براكريتي أو طبيعة أو طاقة دائمة الحركة والتغيير، وبوروشا أي الروح التي لا تتغير. قال ريتشارد غاب: «للمرة الأولى في تاريخ العالم، تم من خلال مذهب كابيلا (سنكيا) إظهار الاستقلال والحرية الكاملين للعقل الإنساني وثقته التّامة بقواه الخاصة.»[1]

أمّا منظومة اليوغا (Yoga)[2] فهي منهج لترويض الجسد والعقل وصولاً إلى التدريب النفسي والعقلي لأنّه يمكّن من الوصول إلى مستويات أعلى من الوعي هي منهجاً لاكتشاف الأشياء أكثر من كونها نظرية ميتافيزيقية عن الواقع أو الكون، هي تجريبية تقوم بتحديد أنسب الشروط لإجراء التجربة والاختبار.

هدفها هو ضبط النفس من خلال الكوابح الأخلاقية التالية:

اللا-إيذاء وهو تعبير عن الحب المتعاطف مع كل المخلوقات الحية، تجنّب الكلام الفارغ والكذب، عدم السرقة، عدم الطمع، الحدّ من ممارسة النشاط الجنسي الخاطئ. وللمراقبة الروحية قواعد أساسية تتمثل في: مراقبة الطهارة في الفعل والتذكير والكلمة وإبقاء الجسد نظيفا، القناعة بما يملكه الشخص مهما كان، تحرير الشخص من تجاذبات

---

(1) نهرو (جواهر لال). اكتشاف الهند، ج1، المرجع السابق، ص246.

(2) اليوغا: هذه الكلمة تعني النير والإحاد، وهي تشير إلى مدرسة إلى جانب كبير من الأهمية في الفلسفة الهندوسية، أثرت بقوة في الفكر الهندي، ويعد جانبها العملي أهم من النظري، وضبط التنفس، الجلوس في وقت معين (...) ويلاحظ أن تأثيرها قد امتد إلى العديد إلى بقاع العلم.

البعض والاستحسان أن يكون المتعلم المبتدئ في حالة من التواضع وأخيراً التعبّد الشعائري لواحد أو أكثر من الآلهة.[1]

بعد ثبات المتعلم في الانضباط الروحي والأخلاقي يُمسي مستعدًا لممارسة التمارين والأوضاع المصمّمة لضبط الجسد وإخضاعه للسيطرة، إضافة لزيادة مقدار الطّاقة الحيويّة، فإنّ ضبط التنفس مهم للتأمّل فكلّ وظائف الشخص السّيكولوجية معتمدة على إيقاع وتدفق طاقة النفس، الوهلة الهادئة بين الشهيق والزفير هي ما يسمح بنفاذ أعمق إلى الوعي وبعدها سحب الحواس في مستويات مختلفة كالاتصال مع الألوان والأصوات والمذاقات والروائح، ثم التركيز أو «دارنا» (dharana) ويدخل الشخص في المرحلة التأمليّة لليوغا، إذ يكون الجسد والحواس تحت السّيطرة مع التأمّل فلا يتمكّن من الدَّحر التام لثنائية الذات والموضوع في الوعي، حيث تعمّق الدراية الأحادية الاتجاه للتركيز إلى أن يصير موضوعها شفّافاً كاشفاً عن الوعي الكامن.[2]

المدرسة الثالثة تُعرف بنيايا (nyaya) وتعني الكلمة منطق أو علم المحاكمة العقلية السليمة، تشبه في بعض الجوانب قياسات أرسطو المنطقية بالرغم من وجود اختلافات جذرية بين الاثنين، لا تعدّ تمهيدا لدراسة الفلسفة بل تدريباً عقليّا ضروريّا لكلّ مثقّف، وبدلاً من الاعتماد على الإيمان كانت تحاول أن تفحص موضوعات المعرفة نقديّا والتقدم عبر طرق البرهان المنطقي.[3]

---

(1) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، المرجع السابق، ص241-242.

(2) المرجع نفسه، ص243-244-245.

(3) نهرو (جواهر لال). اكتشاف الهند، ج1، مرجع سابق، ص245.

المشكلة الجوهرية عند نيايا تتمثل في المعرفة، فنحن أثناء إدراكنا الحسي واستدلالاتنا نرتكب أخطاءًا، فكيف نعرف أن ما ندركه هو معرفة فعلاً وليس مجرد أي خطأ؟

لا تتحقّق المعرفة إلاّ إذا توفّرت أربعة شروط أو عوامل أساسية تتمثل في: «الذات العارفة، الموضوع المطلوب معرفته، الموضوع المعروف، ووسائل المعرفة.»[1]

وكأنّ مدرسة نيايا سبقت الفينومينولوجيا في الفلسفة الغربية، في تجاوز الجدل العقيم بين الفلاسفة التجريبيين والفلاسفة العقلانيين والفلاسفة الجشطالتيين حول مصدر المعرفة، وقالت بكل من العوامل الذاتية المتعلقة بالذات المدركة أو العارفة والعوامل الموضوعية المتعلقة بالموضوع المدرك.

أمّا عن وسائل المعرفة فقد حددتها نيايا بأربعة مصادر تتمثل في: «التميز الذي يحدد الإدراك الحسي، الاستدلال، المماثلة، والشهادة.»[2]فلو تمعّنا جيّداً في مصادر المعرفة الأربعة لوجدناها تقوم على أساس الحواس وما هو موجود في الواقع.لكن بالرغم من وجود الذات العارفة فإنّ نيايا تؤكد على الموضوع الذي تدركه هذه الذات، وهنا نكتشف نقاط التقائها مع المدرسة الجشطالتية التي تؤكد على الموضوع وتقصي الذات للوصول إلى المعرفة.

فإذا لم تتّصل الحواس بالموضوع الخارجي لن يكون هناك شيء

(1) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، مرجع سابق، ص250.
(2) المرجع نفسه، ص251.

ليكشف، فالفعل الإدراكي يخلق الموضوع. والسؤال الجوهري الذي تطرحه نيايا كيف يمكن تمييز الإدراك الحسية الحقيقية عن الأخطاء الإدراكية؟ تمر المدرسة بوجود نوعين من الإدراك الحسي هما: الإدراك المحدد والإدراك غير المحدد؛ إذا كانت لدينا ورقة بيضاء مكتوب عليها مجموعة من الكلمات، وأدركت الذات تلك الكلمات تكون أمام إدراك محدد، أما إذا أدركت الذات عن طريق الحواس أننا أمام بقع سوداء، أو رموز فذاك إدراك غير محدّد، والمعرفة الإدراكية تتطلّب إدراكاً محدّداً يتم فيه تحديد الخبرة الحسية الأساسية للإدراك غير المحدد كشيء معيّن ذو كيفيات وعلاقات متنوعة، المعرفة الإدراكية الصائبة هي إدراك ما يدرك كما هو عليه واقعاً. والخطأ هو إدراك شيء خلافا لما هو عليه واقعاً.

تشبه منظومة فايششيكا (Vaisheshika) منظومة نيايا من نواح عديدة، فهي تؤكد على انفصالية الذوات والموضوعات الفردية، وهي «مثل نيايا تعالج المعطيات التي تبدو للوعي من وجهة نظر الوعي ذاته لها. وبذلك تبدو بعيدة نوعاً ما عن الفكر الهندي المألوف في معالجة الواقع والموجود في النظر للأمور والقيم، والاهتمام بالإيمان والخلاص. بدأ اهتمامها في الماهيات والمنطق الذي أخذته عن نيايا.»[1]

اهتمت بأنواع الأشياء التي توجد كموضوعات للمعرفة وكلها تعتمد على العلاقة بين الذات العارفة وعالم الموضوعات وبهذا تحدد نسق من المقولات هي: «الجوهر، الكيفية، الحركة، العمومية، الجزئية، الملازمة،

(1) زيغور (علي). الفلسفة في الهند، المرجع السابق، ص357.

واللا-وجود. الجوهر هو أوّل أنواع الأشياء الموجودة وتتضمن: الأرض، الماء، الضوء، الهواء، الأثير، الزمان، المكان، النفس، الذهن.»[1]

الكيفية أو ما يسميها «الخصائص غونا هي صفات الجوهر المتمثلة في المذاق، الرائحة، الملمس، الشكل، اللون، الأعداد، الأبعاد، الاتصال، الانفصال، الوعي، اللذة، الألم، الرغبة، النفوذ، الجهد، الفردية، الغيرية، اللاغيرية، وقد تتعدّد هذه الصفات في الجوهر الواحد»[2].

الحركة أو ما يسميها الأعمال «كارمان» وهي خمسة: «الرفع، الخفض، التقلص، التوسع، والثقل. والكليات أو ما يسمى بالعمومية هي التوافق أو ما بقي معا وبشكل أبدي بين عدّة أشياء، فهي تفسّر التّماثل الموجود في الجواهر والكيفيات الجزئية إذا لم تكن للأشياء سمة الاختلاف عن أشياء أخرى، فقد تكون هناك علة لإدراكها كأشياء محدّدة، ولكن لأنّها تدرك كأشياء محدّدة مختلفة، لا بد أن يكون أساس واقعي لهذا الاختلاف منها يتوجّب وجود الجزئية في الواقع.»[3]

الملازمة وهي العلاقة الضرورية والدائمة بين الأشياء التي تكون متصلة فيما بينها وتكون بمثابة الحاوي والمحتوى، كأن نقول هذه الصفة موجودة في ذلك الجوهر «الجرّة للطين، قلم الرّصاص للخشب» أي هي علاقة العلة بالمعلول.[4]

«اللا-وجود وهو أربعة أنواع: اللا-وجود السابق الذي يكون قبل

---

(1) كولر (جون). المرجع نفسه، ص260.
(2) زيغور (علي)، مرجع نفسه، ص358.
(3) كولر (جون)، مرجع نفسه، ص260، 263.
(4) زيغور (علي)، الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص359.

وجود الشيء أو ظهوره، الفناء أي زوال شيء كان موجودا، اللا-وجود المطلق، وهو نفي كما لا يوجد أبدًا. النفي الضّمني أي لا وجود شيء بالنسبة لآخر، كأن نقول البقرة ليست حصاناً والحصان ليس بقرة.»

ميمامسا (Mimamsa) «تعني الكلمة حرفيا تدبّر، تفكير، عرض، استقصاء، فكر عميق بينما تعني الكلمة فلسفيّا تأمّل أو عرض للفيدا، تقصد توضيح الجوانب الطقوسية للأسفار الفيداوية، وتبحث في نوع من العلم الكهنوتي أو المدرسي الذي ينظّم أنماط التعبّد والشعائر التي لم تفضلها الفيدا.»

فبعد أن شكّكت بعض المدارس الفلسفية مثل البوذية، الجاينية، تشارفاكا في صحة آراء الفيدا واعتقاداتها جاءت «ميمامسا كرد فلسفي يبطل هذه الاعتراضات، وسعت عبر عملية التذكير إلى تبيين أن قواعد الفعل القويم لا تتحدّد بالفكر بل هي مبسوطة في الفيدا. ميماسا معينة أكثر بالشهادة اللا-شخصية، أي شهادة الفيدا التي يزعم أنها لا شخصية أو غير مؤلفة، فكلّ ما قيل في الفيدا حتى الأناشيد والتفكّرات والمزاعم الوجودية قبلت لأجل الأفعال المتوجّب أداؤها. لا تؤمن ميمامسا بأي خالق للعالم أو مؤلف إلهي للفيدا، فهذه الأخيرة هي بالأحرى انكشاف داخلي ومباشر للحقيقة نفسها، النصوص المردّدة في الفيدا هي الأصوات الأصلية للحقيقة نفسها.[1]

أما المدرسة الأخيرة في سلم الأنساق الفلسفية الهندية الكبرى هي فيدانتا (Vedanta) التي ظهرت معالمها وأفكارها في القرن 5م وأخذت في

(1) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، المرجع السابق، ص269، 272،270.

التطور بعد ما كان اشتغالها محصورا في شرح تعاليم «الفيدا» وتأويلها، لذلك كان منهجها أكثر المناهج المدارس الهندية تمثيلا للتقاليد البرهمانية من جهة، وتشبثها بنظرية الأوبنيشاد من جهة أخرى.[1]

حظيت بالارتقاء إلى أن تحوّلت إلى فلسفة نظرية، وأصبحت المثل الأعلى للحياة العقلية الهندية، ومن أبرز الأفكار التي تميزت بها هذه المدرسة الفلسفية هو قولها «بمرافقة النفس البشرية ل: الأتمان المطلق الذي هو يدوره مرادف ل: براهمان. والحقيقة النهائية تكمن في تحرير النفس الأعمق آتمن من تجسدها في الذهن والجسد.»[2]

عرفت فيدانتا ثلاث مدارس أو مذاهب فلسفية أساسية تختلف عن بعضها في طريقة تفسيرها للعلاقات بين الأشياء، الأشخاص والواقع.

أولها مدرسة أدفيتا أو اللا-ثنائية وهو مذهب شنكرا في الوجود يقول بشكل منطقي متين بأن الأتمان هو الحقيقة الواقعية الوحيدة وما عدا ذلك فهو نتاج تخيل وهمي للجهل. عندما نعرف الأتمان يبطل الجهل وتسقط المايا(الوهم).[3]

ثانيها مدرسة فشسندفايتا أو ما تعرف باللا-ثنائية المعدلة أو تسمى نسبة إلى مؤسسها رمنجا في القرن 11م الذي يعتقد أن العالم الحقيقي ليس مختلف عن البرهمن لأنه يمثل وحدة الاختلاف المكونة للعالم.

(1) غلاب (محمد). الفلسفة الشرقية، د.ذ. دار النشر، القاهرة، دط، 1938م، ص175.
(2) المرجع نفسه، ص 175.
(3) زيغور (علي). الفلسفة في الهند، المرجع السابق، ص334.

ثالثها مدرسة دفايتا الثنائية رمزها الرئيسي مدفا فيلسوف القرن 13م الذي يحاجج بأن العالم وبرهمن متمايزان أبدا وأنّ الحقيقة طبيعة ثنائية.[1]

ما يمكن قوله إذن أنّ هذه المدارس الفلسفية اعتمدت في وضع أفكارها على أساس منطقي وعقلي وإثبات آرائها بطريقة المحاججة الاستدلالية بعيدة في ذلك عن الإيمان بالمعتقدات والطقوس فقط، فأسّست لأفكار فلسفية نابعة من الواقع وقائمة على كل من الحواس والملاحظة باعتبارهما العاملين الأساسيين لاكتساب المعرفة، فهذه المدارس لم يكن هدفها أبداً وضع نظريات مثالية ومجرّدة بعيدة عن الواقع، بل هدفها هو الوصول إلى المعرفة وفهم الواقع وتفسيره تفسيرا حسيا وعقليا.

مقولات الفلسفة الهندية

لعل المتأمل للأنساق الفلسفية الكبرى الموجودة في الهند يتبادر إلى ذهنه فكرة شبيهة بالحدس المعرفي هي فكرة الطابع العملي للفلسفة الهندية باعتبارها فلسفة حياة تربط بين ما هو فكري نظري وبين ما هو واقعي معاش، فلا نجد مدرسة أو مذهب إلاّ وله طريقة حضوره في الواقع وممارسته في الحياة اليومية، مما يجعلنا نقول أن الفلسفة الهندية فلسفة عملية تجريبية برغماتية وليست فلسفة نظرية تأملية ميتافيزيقية.وأهمّ ما يميّز الفلسفة الهندية أنّها تربط بصورة ساحرة بين ما هو ديني، شعائري، عقائدي وبين ما هو منطقي عقلي، أي لا يوجد لدى فلاسفتها إشكالا عويصا في الدمج بينهما.

---

(1) المرجع نفسه، ص 274.

ومن الناحية التاريخية الفيلسوف الهندي يؤكّد على صحة آرائه وأفكاره واعتقاداته بطريقتين:

الطريقة الأولى: «يستخدم التحليل المنطقي لتحديد ما إذا كانت وجهة النظر المعينة مبرّرة أم لا، وإذا كانت المفاهيم والعبارات التي تعبّر عن الرؤية يتضارب بعضها مع بعض، فإنّ هذه الرؤية يمكن رفضها، باعتبارها متناقضة ذاتيا.»[1]

الطريقة الثانية: «في إدراك عدم كفاية المنطق وحده، هي طريقة برغماتية تحاول أن تجد تبريرا لوجهات النظر أو النظريات في نوعية الممارسة الناجمة عنها هذا وقد شدّد الفلاسفة الهنود على أن الممارسة العملية هي المحك النهائي للحقيقة وأن تعايش الحياة وفقا للمثل العليا الخاصة بهذه الرؤية.»[2]

الهندي يحيا فلسفته، يعيش أفكاره، يحقّقها في شخصيته ويتطابق معها « المعرفة تجربة تقوم على وضع الذات في الموضوع والذوبان فيه، أي أنها إزالة الحواجز القارية والكلامية بين الذات التي تعيش والموضوع المعاش. الإدراك الحقيقي هو الإتحاد بينهما.»[3]

الفلسفة الهندية فلسفة إنسان، لا تهتم بفهم العالم المحيط بالذات ولا تحاول تفسير ظواهره بقدر ما تتجه إلى ما هو باطني في الشخص المتمثل

---

(1) كولر (جون). الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق،ص25-26.
(2) المرجع نفسه، ص26.
(3) زيعور (علي). الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص78.

في النفس باعتبارها مكان وعمل الفيلسوف وكأنّ النفس لا العالم هو الخصم والعدو الذي يجب ردعه وضبطه.

فالميزة «الباطنية للفلسفة الهندية أنها ذاتية صرفة تشدّد على قيم القلب والوجدانيات إلحاحها منصبّ على بناء الداخل، لا على مجابهة العالم وتناوله.»[1] وهذا ما يفسر البحث عن طرق تحرير النفس من كل أشكال المعاناة، مما يجعلنا نكشف عن خصوصية أخرى للفلسفة الهندية وهي الطابع الأخلاقي.

فبما أن الذات تشكل محور التفكير الفلسفي الهندي، عليها أن تنضبط تمام الانضباط، «في الفكر الهندي يفترض مقدما وجود عدالة أخلاقية كلية، فالعالم ينظر إليه على أنه مسرح أخلاقي كبير تديره العدالة وكل شيء خير أو شر، أو محايد يكتسب ويستحقه من يصل إليه (...) فنحن مسؤولون عما نحن فيه، وعمَا نؤول إليه، وقرّرنا بأنفسنا ماضينا، وسوف نقرر مستقبلنا.»[2]

هذا وقد فهم الفكر الهندي التاريخ فهما دائريا، أي أنه يمر بثلاث مراحل أو حلقات متكرّرة هي نفسها المراحل التي يمرُ عليها الإنسان خلق ثم نموّ ثم انتهاء.[3]

الفلسفة الهندية مرحلة في التاريخ السحيق للهند من الصعب التعرف على بداياتها لكنها تتميّز بالتمسّك بتراثها والاحترام العميق للقديم.

(1) المرجع نفسه، ص79.
(2) -كولر (جون). الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص29.
(3) زيغور (علي). المرجع نفسه، ص93-94.

من أهم المفاهيم الفلسفية الهندية، ومن الدلائل على القيمة العالمية والأصيلة لها هو مفهوم «آتمن» و«برهمن».

«أتمان» (Atman): كلمة سنسكريتية، يراد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم، أو مبدأ الحياة أو الروح المطلقة أو نفس الكون الفعلية التي تتخلّل كل شيء.[1]

وكان من الممكن أن توجد ثلاثة مواقف أساسية حيال معرفة «أتمان» الموقف الأول: وهم المتشككون نفوا وجود أي ذات مطلقة من هذا النوع، على أساس أنّهم لم يجربوها، الموقف الثاني: تراهم على استعداد لقبول وجود «أتمان» وطبيعته كافتراض فلسفي يجب إثباته على أساس العقل، الموقف الثالث: وهم الأغلبية كانوا على استعداد لقبول شهادة الحكماء والعرافين باعتبارها دليلا مقنعاً على إيمانهم بوجود أتمان والدخول معه في تجربة.[2]

«برهمان» (Brahman)» كلمة سنسكريتية، شقت طريقها إلى الانجليزية في وقت مبكر، تعود إلى 1481م، ويقصد بها الاسم الذي أطلقه معلّموا وحكماء الأوبانيشاد على الموجود الأسمى، وهم يجسدونها في الإله الخالق براهما، ويضعونه في تابوت مقدس يتألف من براهما «الخالق» وفشنو «الحافظ» وشيفا «المدمّر».[3]

يدل براهمن على القدرة العليا المقدسة أو القدرة الكونية يسكن في أقدس الإنسان. أو في سويداء أعماقه. هو الطاقة الكامنة في الإنسان ومبدأ

(1) كولر (جون). المرجع نفسه، ص31.
(2) المرجع نفسه، ص62.
(3) كولر (جون). الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص31.

الحياة والأعمال، قائم في ما بعد الوعي والحس هو اللا-متغير أبدا، كائن فيما بعد الزمان والمكان والحتمية والقياس، أرفع كل مافي الإنسان بدنيّاً وباطنيّاً.

ما هي العلاقة الموجودة بين «برهمن» و«آتمن»؟

حسب الأوبانشد، إن القوة العظيمة المستحثة للكون: «برهمن» والطاقة الروحية للنفس «آتمن»هما في النهاية شيء واحد فباتحادهما تتحقّق طرائق تحرير النفس من عبوديتها المولّدة أو المسبّبة للمعاناة.[1]

«درشنا»(Darshna) وتترجم عادة إلى فلسفة وتعني حرفيا «رؤية» أي ما يرى عند استقصاء الحقيقة النهائية. رأوا عرّافوا الهند عبر بحثهم عن حل لمعاناة العيش، تحروا ظروف المعاناة، وتفحّصوا طبيعة الحياة البشرية والعالم وما عثروا عليه كون درشنا، فلسفتهم في الحياة.

«كرما»(karma) كلمة سنسكريتية دخلت اللغة الانجليزية عام 1828م وتعني حرفيا «الفعل» و«المصير» تعد مصطلحاً مهما في التراث الهندي حيث تشير إلى أفعال الشخص في واحدة من حالات الوجود المتوالية.[2]

كرما هي القوة الرابطة لكل لحظات الحياة وكل الأشياء بعضها ببعض، وليس عمر الإنسان سوى لحظة في دورة مستمرة قد يولد فيها مرّات لا تحصى وبصور شتى، في حين أن كل ولادة يعقبها موت، والدورة تمضي بميتات لا تعد ومعاناة لا توصف.[3]

---

(1) المرجع نفسه، ص43.
(2) المرجع نفسه، ص32.
(3) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، مرجع سابق ص45.

«درما» (Dharma): تعني المسؤولية التي تقع على عاتق كل إنسان من أجل تنظيم العائلة والمجتمع والكون، والمساهمة في خير الآخرين وتعني «دعم» أو «إسناد» الوجود أي تمد الإنسان بالهيكل الأخلاقي لمجمل حياته الاجتماعية.[1]

«اللا-تعلّق»: المعاناة تنشأ من تعلق المرء بما لا يملك، بل وحتى بما لا يمكنه أن يملك، لأن الموضوعات التي يتعلق بها تكون سببا في المعاناة، يحصل عليها أو يفقدها، فإذا أمكن غرس روح اللا-تعلق فإنّ المعاناة يتم القضاء عليها وهكذا فإن اللا-تعلق يمثل وسيلة جوهرية لتحقيق الحياة الخيّرة.[2]

كما يوجد في الكتابات المقدسة مثل الفيدا مفهوم «الريتا» (rita) وتعني القانون الأخلاقي أو النظام الطبيعي والأخلاقي للكون، تشير إلى أن العدالة تحكم الكون، مع التأكيد على أهمية الواجبات الإنسانية، واستجابة للعدالة أصبح مفهوم الدارما على نحو ما تقرّره البنية الأخلاقية للكون مفهوما سائدا، وغدا مفهوم الكرما يشير إلى العلاقة بين ما فعله المرء وما كانه.

ومن أهم الأفكار الفلسفية التي يتميز بها الفكر الهندي الإيمان «بالتناسخ» «سمسارا» (samsara) وهي «عقيدة قديمة كالتجسّد، نجدها في قوانين مانو أقدم الكتب الهندية، حيث يصف بعث مرتكب الذنب بعد الوفاة في صورة أدنى تبعا لنوع الذنب، فقد يولد كلبا أو حمارا أو

(1) المرجع نفسه، 45-46.
(2) المرجع نفسه، ص29.

دودة (...) وكان الهدف من التناسخ أخلاقيا في أوّل الأمر تحقيقاً لفكرة الجزاء، ومن أجل أن ينفر الناس من ممارسة العنف وارتكابه.[1]

قال البيروني: في حال الأرواح وتزايدها بالتناسخ في العالم «، الأرواح الباقية تتردد لذلك في الأبدان البالية بحسب افتتان الأفعال إلى الخير والشر، ليكون التردّد في الثواب منتبها على الخير فتحرص على الاستكثار منه وفي العقاب على الشر والمكروه، فتبالغ في التباعد عنه ويصير التردّد من الأرذل إلى الأفضل دون عكسه لأنه يمثل كليهما، ويقتضي اختلاف المراتب فيهما لاختلاف الأفاعيل بتباين الأمزجة ومقادير الإزدواجات في الكمية والكيفية، فهذا هو التناسخ إلى أن يحصل من كلتى جنبي النفس والمادة.»[2]

ونجد مفهوم المادة من المفاهيم الأساسية للفلسفة الهندية خاصة في العلاقة مع النفس، فالأرواح مختلفة في الجوهر، مطبوعة على التساوي وإنّما يختلف أخلاقها وآثارها من جهة الأجساد التي تقترن بها. إنّ المادّة أصل العالم وفعلها فيه بالطباع أي أنها موجودة سبقا، لذلك من غير قصد أو اختيار أما النفس مثلها مثل ماء المطر النازل من السماء على حاله وكيفية واحدة فإذا اجتمع في أوان موضوعة مختلفة الجواهر من ذهب وفضة وزجاج وخزف وطين وسبخة، فإنه بها يختلف في المرأى والمذاق والمشم، كذلك النفس لا تؤثر في المادة سوى الحياة بالمجاورة، فإذا

(1) الحفنى (عبد المنعم). موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، المرجع السابق، ط2، 1999، ص402.

(2) البيروني (أبو الريحان محمد ابن أحمد)، في تحقيق ما للهند، مصدر سابق، ص38-39.

أخذت المادة في الفعل اختلف ما يظهر منها سبب القوة الغالبة من القوى الثلاث «الملكية والإنسية والبهيمة.»[1]

نستنتج من خلال ما ذكر أن المادة ضرورية في وجودها بالنسبة للنفس، لكنها تتميز بالتغيّر حسب القوى المختلفة، في حين أن النفس ثابتة من حيث الجوهر، لكنها متغيرة من حيث العرض أي تتغيّر عندما تحل في الجسد وتلتصق به.

هكذا إذن، يمكن القول أنّ الهند عرفت فلسفة متميزة بأفكارٍ تجانس فيها ما هو ديني وشعائري مع ما هو عقلي ومنطقي بروح من التسامح، متجهة إلى الذات بهدف تحقيق السعادة والقضاء على المعاناة بطرق عملية. فالفلسفة الهندية تمتاز بطابعها العملي، الأخلاقي، الذي يقدم أهمية لكل من الذات والموضوع في تحقيق المعرفة، ولا نجد فلسفة مفعمة بالحب ومقدسة له خارج الفلسفة الهندية التي تترجم أفكارها إلى ممارسات دينية وأساليب عيش يومية.

الإنسان المستنير «جوتاماسدهارتا، بوذا»

كل واحد منا يتوق إلى التميز ويسعى إلى العالمية، يعمل جاهداً إلى إثبات ذاته ووجوده حاضياً بقبول من الآخر مهما اختلف عنا، وما من أحد ينكر تذوق طعم النّجاح والتألق. فكيف نصل إلى تحقيق هذا كله؟ وأين يكمن السرّ في ذلك؟ إنّ الشخص المميّز والإنسان الناجح هو الشخص الإنساني، فمتى تحققّت الإنسانية في أفكارك، في تصوراتك، في أفعالك تمكنت من إثبات ذاتك ووجودك. وهذا هو سرّ تألّق

(1) المرجع نفسه، ص37.

«سيدهارتا بوذا» الكائن الإنساني الذي لم يجسّد إلاّ معاني التسامح والتواضع في أفكاره وتطلعاته.

في ذلك القصر بجنوب غربي نيبال من سنة 563ق.م ولد «بوذا» الفرد المستنير، و«سيدهارتا» اسمه الحقيقي و«جوتاما» اسمه العائلي.[1]

أبوه «سوذودانا» كان ملكاً حاكماً على مدينة «كابيلا»، وفردا من أفراد قبيلة الشاكيا التي اشتهرت باستقلالها وقوتها، أما كيف كانت ولادته فهي موضع الكثير من الأساطير غير العادية.[2]

ينتمي «بوذا» إلى طبقة الكشتارية، تعلّم الفنون العسكرية وأتقن النظريات الفلسفية التي كانت شائعة في عصره، تزوج من ابنة خالته الفاتنة الجمال» جوبا»، فحظيا بزواج سعيد، أنجبا من خلاله الابن «راهولا». وكان والد بوذا يسعى دائما إلى تحقيق السعادة لابنه بعيدا عما تعانيه البشرية من آلام وأحزان.[3]

لكن ليس من الممكن أن يعيش الإنسان بعيدا عما تعانيه الإنسانية من معاناة وألم، ولم يشأ بوذا أن يبقى أسيرا داخل القصر فتوجّه إلى خارج القصر مع سائق عربته، وكانت لحظة التغيّر والتحوّل في حياة بوذا، لما صادف رجل يعذبه المرض، وآخر في مراحل الوهن والشيخوخة، ثم بجثة محمولة على المحرقة، فناسكاً حليق الرأس جوّالا.[4]

---

(1) الحفنى(عبد المنعم). موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، المرجع السابق، ص 331.
(2) تومبلين(أ.ذ). فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1111م، ص 211.
(3) مولاي (علي). الموسوعة البوذية، مرجع سابق، ص 09.
(4) المرجع نفسه، ص9.

وبعد التقائه في كل مرة بحالة معينة تملؤها كل معاني الألم والمعاناة والحزن والشقاء، أخذ بوذا في التأمّل الذي كان أوّل خطوة في بداية تفكيره عن أسباب المعاناة التي يشعربها الإنسان وكيفية التخلص منها. انضم إلى جماعة من النساك، وظل يعمل بجد تام سعيا وراء الحقيقة الروحية متّخذاً منهج الزّهد سبيلا لذلك، ولبث ستة أعوام يجادل أساليب رياضة النفس(اليوجا) وعاش على الحبوب والكلأ وارتداء الوبر والنوم على الشوك وبين الجثث المكشوفة، ولكن اكتشف أنّه لم يتقدم كثيرا في ما كان يسعى إليه، وأنّ ما يبحث عنه لا يمكن الوصول إليه عن هذا الطريق.[1]

وبعد سنوات من بذل الجهد والانضباط بما في ذلك أقصى أشكال التقشف خلص «جوتاما» إلى أنّه لا الطريق الأقصى انغماسا في الملذات، ولا الطريق الأقصى تقشّفاً يمكن أن يفضي إلى القضاء على المعاناة. فتوصل إلى طريق وسط بين هذين الاتجاهين المختلفين واستعان بضبط النفس والتطهّر، وركّز اهتمامه على اكتشاف أسباب المعاناة وتوصل إلى ما يسمّى الحقائق الأربع النبيلة: هناك معاناة، هناك أسباب للمعاناة، المعاناة يمكن القضاء عليها، السبيل إلى القضاء على أسباب المعاناة هو إتّباع «الطريق الوسط».

وهذه الحقائق هي أقدم موعظة ألقاها بوذا في الهواء الطلق، بحديقة غزلان، قرب بنارس يقول فيها: «الميلاد مؤلم، الموت مؤلم، والحزن

(1) كولر(جون). الفكر الشرقي القديم، مرجع السابق، ص 183.

والعويل واليأس المؤلم كلّه والاتصال بما لا يسرّ من أشياء مؤلم، وعدم حصول المرء على ما يرغب مؤلم.»[1]

بوذا هو المعلّم الوحيد الذي لم يدّع أنّه شيء آخر غير كائن إنساني خالص وبسيط، فإذا كان بعض المعلمين ادّعوا أنّهم ملهمون من الله أو تجسيدات إلهية، فإنّ بوذا لم يدّع أنّه ألهم من إله أو من قدرة خارجية، فقد أرجع ما اكتسبه وما أنجزه وأتمّه إلى المجهود الفردي وحده، والذّكاء الإنساني فقط، كل واحد يملك في ذاته أن يصبح ذلك إذا أراد وإذا بذل جهد في سبيل تحقيق ذلك.[2]

حضّ بوذا تلاميذه على أن يكونوا ملجأ أنفسهم وألاّ يبحثوا أبداً عن ملجأ أو مساعدة من آخر،كان يعلّم ويشجّع ويحث كل واحد على أن يطوّر نفسه وأن يعمل بحسب رأيه الحر. لأنّ الإنسان يملك القدرة بجهده الشخصي وذكائه على أن يتحرّر من كل عبودية. قال بوذا: « عليكم أن تقوموا بعملكم بأنفسكم، فالتاثاغاتا(أي الذين اكتشفوا الحقيقة) يدلونكم على الطريق».[3]

أراد بوذا أن يعلّم الإنسانية أنّ الإنسان هو سيّد نفسه وصاحب قراراته، هو الذي يحدّد مصيره ويرسم مستقبله ويبني شخصيته بإرادته الحرة. فالإرادة الفردية هي التي تصنع الإنسان والحرية هي التي يحطم بها الحواجز والعقبات التي تقف في وجه تحقيق آماله. ولا أحد غيره يحقق

(1) المرجع نفسه، ص 11.
(2) راهولا(واليولا). بوذا، تر: يوسف شلب الشام، د.ذ، دار النشر، د.ذ. البلد، د.ذ الطبعة، د.ذ السنة، ص 30.
(3) المرجع نفسه، ص 13-14.

له طموحاته ولا وجود لقوة أعلى منه تحقّق له أهدافه وتتحكم بمصيره. ولعلّ الحرية التي نادى بها بوذا وعمل على تحقيقها وتبنيها خير دليل على أن البوذية ليست دينية فقط بقدر ما هي فلسفة إنسانية تضم بين جنبيها العديد من المتناقضات دون الإخلال بالتوازن، وهذه الحرية ضرورية لأنها ترتبط بفهم الإنسان للحقيقة. قال بوذا:» من سيكون له هذا العالم وعالم الموت والآلهة (...) أولئك الذين قهروا شهواتهم غير مبالين بالشرور، الذين نالوا الحرية القصوى، أولئك يصعب فهم طريقهم، مثل ما يصعب أن يفهم طريق الطيور في السماء.»[1]

فما هي الحقيقة عند بوذا إذن؟

الحقيقة هي ما لا يرقى إليه شك، هي كل شيء واضح يمكن رؤيته ومعرفته، الحقيقة هي الوضوح، فالأشياء الواضحة هي الأشياء الصحيحة التي لا تقبل الكذب، ولعلها الفكرة نفسها التي نجدها عند الفيلسوف الحديث «اسبينوزا» الذي يعتبر أن الحقيقة تعرف نفسها بنفسها، ومن يملك الحقيقة لا يمكنه أن يشك في ذلك.

وبحسب تعاليم بوذا إنّ الشك هو أحد الموانع لفهم الحقيقة الواضحة وللتقدم العقلي، الحقيقة هي تجاوز الشك، هي اللا-تردّد. ومن التعابير المستعملة في النصوص البوذية التي تدل على أنّ شخص فهم الحقيقة هي كالتالي: «عين الحقيقة بدون غبار ولا لوث إنها مفتوحة(...) هكذا

(1) بوذا، الدامابادا (كتاب بوذا المقدس). تر: سعدي يوسف، دار التكوين، دمشق-سوريا، ط1، 2010م، ص 17، 34.

بحكمة حقة يرى الأمر كما هو موجود». وكما عبر عنها بوذا بالقول: «العين ولدت، المعرفة ولدت، الحكمة ولدت، العلم».[1]

إذا أردنا أن نحلل قول بوذا ونؤوّله نقول أنّه يعتبر الحقيقة تلك المعرفة الملموسة التي يمكن رؤيتها، الحقيقة النسبية غير المطلقة، تتجدد بكل ولادة جديدة، وكل إنسان له حرية اختيار معرفة دون أخرى لأنّ:» المسألة دائما مسألة معرفة ورؤية لا مسألة اعتقاد، تعاليم بوذا تدعوك لأن «تأتي» و«ترى» لا لأن تأتي وتؤمن».[2]

قال بوذا: «الرجل له معتقده، فإذا قال: هذا هو اعتقادي، حتى هنا هو نسيان الحقيقة، ولكنه لا يستطيع أن يتقدم عن ذلك للوصول إلى النتيجة المطلقة، وهي تلك وحدها هي الحقيقة وكل ما عداها باطل».[3]

نلمس في قول بوذا النزعة السوفسطائية التي تقول أن الإنسان هو مقياس كل شيء على لسان بروتاغورس، فما يراه الإنسان صحيح وحقيقي هو كذلك وما يراه خطأ فهو كذلك. وبهذا الموقف تكون طبيعة الحقيقة نسبية ومتغيرة، وليست مطلقة وثابتة. والبحث عن الحقيقة عند البوذية لا يتم إلاّ بمبدأين أساسيين:

الأول: هو اهتمام العقل بما يحقق منفعة عملية مباشرة.

الثاني: الحواس هي مصدر الأفكار والوقائع الحقيقية.[4]

---

(1) راهولا(واليولا). بوذا، مرجع سابق، ص 20.

(2) المرجع نفسه،ص 20.

(3) راهولا(واليولا). بوذا، المرجع السابق، ص 21.

(4) ثيوتزر(ألبير). فكر الهند(كبار مفكري الهند ومذاهبهم عبر العصور)، تر: يوسف شلب الشام، دار طلاس، دمشق، ط1، 1994م، ص86.

ونلمس هنا أيضا بصورة مباشرة أنّ بوذا سبق الفلسفة الحسية التجريبية في اعتبار أن الحواس مصدر المعرفة وليس العقل، وسبق بذلك الفلسفة البرغماتية التي تعتبر أن كل ما هو حقيقي نفعي وأنّ العبرة تكون بالنتائج الملموسة، والفكرة الصحيحة هي الفكرة العملية، كما نجد جذور الفلسفة التحليلية في فكرة بوذا الرافضة لكل الأفكار الميتافيزيقية والتأملات المجردة التي لا صلة لها بالواقع. والابتعاد عن الإجابة للأسئلة القبلية، والإشكاليات المجردة، مثل:» هل العالم خالد؟ أم غير خالد؟ هل للعالم نهاية أم لا نهاية له؟.

قال بوذا:

« Le don de la vérité surpasse tous les dons ; l›odeur de la vérité surpasse tousles parfums ; les délices dans la vérité dépassent toutes les délices ;la libérationdu désir termine toutes les souffrances ».[1]

هدية من الحقيقة تفوق كل الهدايا ورائحة الحقيقة تفوق العطور أجمعين، ملذات الحقيقة تفوق كل الملذات تحرير الرغبة تنهي كل المعاناة.

وبهذا رفض بوذا النظرة الميتافيزيقية واللاهوتية والمعجزات وآيات الوحي وسائر أشكال التعامل مع ما وراء الطبيعة وكان خطابه موجها إلى المنطق والعقل والتجربة، وكان تأكيده مركزا على الآفاق من خلال إتّباع طريق التحليل النفسي، سيكولوجيا بدون روح. «نظرته كانت مثل

---

(1) Teisen (Perusat-Stork)، Le bouddhisme، rue des Cinq-diamants، Paris، p 84، 1986.

نسمة هواء نقية قادمة من قمم الجبال بعد الجو الراكد والخانق للتأملات الميتافيزيقية.»[1]

رفض بوذا إذن المذهب البراهماني وانفصل عن الكتب المقدسة المتمثلة خاصة في «الفيدا» و«الأوبانيشاد». وقام بفتح باب نظامه الديري أمام أعضاء طبقة الشودرا، وأعلن أنّه مهما كانت الطبقة التي ينتمي إليها المرء فإنه يستطيع إذا عاش حياة ديرية حقيقية أن يبلغ الكمال «فالنار سواء حصل عليها المرء من الخشب الثمين أو من خشب بركة أو من مزود خنزير أو من خشب الخروع لها اللهيب نفسه والنور نفسه.»[2]

ما الذي ينبغي على المرء أن يعرفه في رأي بوذا؟

المهم هو أن يعترف بأنّ العالم الأرضي لا يقدم أي سعادة أو فرح حقيقي وأنّ كل حياة ألم والخلاص لا يكون بتحرر النفس من عالم محسوس وإنما بالتخلي عن إرادة الحياة، وحجته في ذلك هي: «إذا تمسكنا بمبدأ يقول أن نتيجة تجربة حواسنا هي التي يمكن أن تعتبر واقعا حقيقيا، فإن معرفتنا للعالم تتضاءل بحيث لا تشمل إلا القليل من الأشياء، فلا نعرف إلا الظاهرات التي تتسلسل فيما بينها وفقا لقوانين كان يطلق عليها بوذا سلسلة الأسباب وأخيرا يمكن الإدعاء بكل ثقة بأنّ كل ما يجري له أصله في إرادة الحياة وأنّه لولا هذه الإرادة لما وجد شيء.»[3]

لكن مبدأ السببية لم يتوصل إليه بوذا نتيجة ملاحظة علمية وإنما استنبطه من مفهوم العمل (karma) لأنّ أعمال الإنسان خلال آلاف الحيوات التي

(1) نهرو(جواهر لال).اكتشاف الهند،ج1، مرجع سابق،ص 157.
(2) ثيوتزر(ألبير). فكر الهند، المرجع السابق، ص 85.
(3) المرجع نفسه،ص 88.

يحياها هي التي تقوده تبعا لصلاحها أو فسادها إلى تناسخات صالحة، فلا بد أن يستنتج بالمنطق إذن وجود رابط بين السبب والنتيجة في الكون كله.[1]

وبما أن بوذا أعلن أن كل حياة هي ألم. طلب من الإنسان أن يتّخذ موقفاً حليماً صافياً من الكون كلّه، وأن ينشر العطف على كل شخص ويبقى الكون نقيا من كل ضغينة، فالروح الأخلاقية تشكل في ذاتها طاقة لكي ينتصر الخير وبقوة الروح التي يتّحد معها. قال بوذا:

«لنعش فرحين، لا نكره من يكرهوننا

وبين من يكرهوننا، نعيش أحرارا من الكره

لنعش فرحين أحراراً من المرض، بين المرضى

لنعش فرحين أحراراً من الجشع، بين الجشعين

لنعش فرحين مع أنّنا لا نملك شيئاً

لنعش مغتذين الفرح، مثل الآلهة المتألّقة.»[2]

وقال أيضا: «إن فعل الخير بالقول أو الصمت المناسب هو واحدة من المهام الملقاة على عاتق الراهب(...) وعن طريق الحلم والصبر يمكن التغلب على الغضب، وبالخير تنتصر على الشر، وبالكرم تنتصر على البخل، وبالصدق على الكذب، وبعدم الكراهية يصل أمر الكراهية إلى الهدوء.»[3]

---

(1) المرجع نفسه، ص88.

(2) بوذا. الداماباداء مصدر سابق، ص 69.

(3) ثيوتزر(ألبير). فكر الهند، المرجع السابق، ص 39،95.

وفي موضوع العرفان بالجميل اتجاه الوالدين قال بوذا:» إذا أخذ المرء أمه على أحد كتفيه وأباه على الكتف الآخر وحملهما مدّة قرن لما أمكنه أن يظهر لوالديه من عرفان الجميل ما يستحقان ولا أمكنه أن يردّ لهما حسن الصنيع، أمّا إذا قاد إلى والديه من الخبث إلى الفضيلة الكاملة ومن البخل إلى الكرم الكامل، ومن الجهل إلى المعرفة الكاملة، عند ذلك يكون قد أظهر لوالديه عرفانه بالجميل بالطريقة السليمة الوحيدة وردّ لهما كل أفضالهما وزاد.»[1]

إذن الحقيقة الكاملة والنهائية عند بوذا هي تحقيق الفضيلة بطرق أخلاقية والوصول إلى المعرفة بمناهج سديدة وقويمة. وبهذا توفي بوذا في سنة 483ق م مخلّفا وراءه فلسفة ذات تأثير عميق وكبير على عقول البشر في جميع أنحاء العلم، لما تنادي به من أفكار إنسانية عالمية من الصعب على المرء أن يرفضها رفضا مطلقا.

المدارس الفلسفية البوذية

لا يمكن التمييز قطعاً بين تعاليم بوذا وأفكاره الفلسفية من جهة، وما جاءت به البوذية من جهة أخرى لأن مؤسسها الحقيقي والأول هو «جوتاما سيدهارتا بوذا».

لكن لو بحثنا عن البدايات الأولى لوجود البوذية لوجدناها بدايات فلسفية نابعة من التأمّل العميق لما هو موجود في الواقع الإنساني، باعتبارها فلسفة حياة أو فلسفة واقع. هذا التأمّل الذي أدّى إلى عمل هام معرفي وقلق نفسي وعقلي حاد، فالتأمل في الحالات المختلفة التي

---

(1) المرجع نفسه،ص99.

يعيشها الإنسان ويمر بها كانت بمثابة لحظة إلهام الفلسفة البوذية، لأنّه لا يوجد خلق أو إبداع فلسفي بدون إثارة ودهشة تبعث على التساؤلات الفلسفية. وهذا ما جعل الفلسفة البوذية تختلف عن الفلسفات الأخرى وتتميز عنها واهتمامها بما يعانيه الإنسان من ألم، مرض، شيخوخة، ولادة وموت. وكأنّ الفلسفة البوذية لم تبحث في الجانب العقلي أو الحسي في الإنسان بقدر ما اهتمت بالجانب النفسي. فأخذت تشخص الحالات التي يعاني منها الإنسان، مع البحث عن أسبابها، وبالقضاء على أسبابها تقضي على المعاناة. وبالطريق الوسط الذي وضعه بوذا من أجل التخلص من المعاناة أضحت البوذية شبيهة بالدين في تقليد هذا الطريق وإضفاء عليه نوع من القداسة، هذا وبالرغم من أنّ بوذا لم يضع نفسه إلها ولا ملهم من طرف قوة خارقة وقوية فوق البشر.

لكن لا ننكر أنّه هناك الكثير من القراءات تنظر إلى البوذية على أنّها «ديانة ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد شمال الهند، وهي على خلاف الديانات العالمية الأخرى تمرّ بفكرة التعالي الإلهي سواء الإيمان بوحدانية الإله أو تعدّد الآلهة (...) وأنّ البوذية ليست فلسفة لكنّها تفرز المعتقدات الفلسفية دائما بوضوح متعلّقة بالبحث الديني.»[1]

أي أنّ البوذية كديانة مميّزة ومختلفة عن الديانات الأخرى جعلت المتناقضات تتضايف مع بعضها البعض في بوتقة واحدة بعيدا عن الصراعات الطائفية الدموية. فهي لا تهتم بمسألة الجزاء والعقاب على غرار الديانات الأخرى.

(1) 110Ghristophe (Jean), Larousse(grand dictionnaire de la philosophie), richardsonmontréal, Canada, 2005, p

تعرّف البوذية على أنّها «طريق للنجاة يرتكز على فكرة القضاء على الرغبات وأوهام الوعي(...) البوذية علاج يقدّم للإنسان المريض، للرغبة، لما هو مرغوب فيه، والاعتقاد بمجموعة من المواضيع والأفكار. فحسب مخطّط الطب الهندي، المرض معرّف [أي أنّه موجود]، هناك أسباب للمرض، وهنالك إمكانية إزالة هذه الأسباب، ثمّ وسائل هامّة وواضحة للقضاء على المرض.»[1]

يرتكز هذا التعريف الموجز للبوذية على الحقائق الأربع النبيلة التي ألقاها بوذا في أوّل لقاء له مع مجموعة من النساك بنارس وهي: الحقيقة النبيلة الأولى: هناك معاناة، الحقيقة النبيلة الثانية: هنالك أسباب للمعاناة، الحقيقة النبيلة الثالثة: يمكن القضاء على المعاناة، الحقيقة النبيلة الرابعة: «الطريق الوسط» هو السبيل للقضاء على المعاناة.

وانطلاقا من هذه الحقائق الأربعة يمكن اعتبار البوذية ليست دينا واجب إتباعه يجازى من طبّق تعاليمه، ويعاقب من خالف أوامره، بقدر ما هي طريق حياة يمكن إتباعها.

فبالرغم من بداياتها الفلسفية تعتبر البوذية «إحدى الديانات الكبرى التي تتقاسم سكان العالم وتنتشر في آسيا بشكل خاص، وتقوم عليها ثلاث مدارس فكرية تفرعت إلى فرق لا عد لها ولا حصر لها، وهذه المدارس الثلاث هي «الثيرافادا» (Theravada) أو مذهب الشيوخ، أو المذهب السني الذي تطور عن «الهينايانا» (Hinayana) وتعني لفظ المركبة الأصغر، و«الماهاينا» (Mahayana) وتعني لفظ المركبة الأكبر،

---

(1) Ghristophe (Jean), Larousse, p 110, 111.

و«الفاجرايانا» (Vagrayana) أو المركبة الماسية، الأولى تنتشر في سيلان وبورما وجنوب شرقي آسيا، والثانية في الصين وكوريا واليابان، والثالثة في التبت وما حولها.»[1]

وعندما نشأت البوذية ومورست 25 قرنا لم يصبح ينظر للدين والفلسفة كفاعليتين منفصلتين بقدر ما اعتبرا مكونين للسبيل الكلي في الحياة المتجهة لتحقيق أكبر قدر من الكمال البشري، إن البوذية اعتبرها ممارسوها طريقة في الحياة مؤسسة على تعاليم وحياة مؤسسها بوذا باعتبارها نواة الطريقة البوذية في العيش وأساس المزيد من التطورات البوذية اللاحقة.[2]

وتعني كلمة الماهاينا أو المركبة الأكبر، المنهج الكبير أو الطريق الذي يحقق هدف البوذية وأطلق عليها هذا الاسم نسبة لأتباع المدرسة وهو على وعي بالفرق الذي بينها وبين الهينايانا والتي تسمى بالمنهج الصغير. والفرق بين هاتين المدرستين هو أن المهايانا أكثر وعيا بالشمولية وتقدم نفسها لشريحة أوسع من المجتمع، أما مدرسة الهينايانا أو المينايانا (Minayana) فقد تضمنت تفرقة أكثر بين الرهبان وعامة الناس وأكدت أنه لا يمكن تحقيق هدف البوذية وهو النرفانا[3] إلا إذا عاشوا الناس حياة الأديرة. وأهم نقد

---

(1) الحفنى (عبد المنعم). موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، المرجع السابق، ص229.

(2) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، المرجع السابق، ص 103.

(3) نيرفانا: مصطلح سنسكريتي روّجه شوبنهور وهي حالة انعتاق عقلي وشعوري تتحصل بالتخلي عن إرادة العيش، عن مصالح المرء الفردية، عن الأوهام والأحاسيس معناها الحقيقي انطفاء الشعلة. أنظر: لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 872.

بارندر (جيفري). المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د.ذ الطبعة، 1993م، ص 195-196.

وجهته مدرسة الماهايانا إلى مدرسة الهينايانا هو أنها تشجع على الغرور الروحي، وهذا الغرور في رأيهم يقوم على أساس سيء.[1]

لهذا نجد الكثير من يؤكد أنه جرت صراعات حادة وجدالات مريرة ومعارضات حادة بين المدرستين، ففي حين التزمت الهينايانا ولو نسبيا بالنقاء القديم للمذهب وقيدته في كتاب باللغة البالية، انتشرت الماهايانا في جميع الاتجاهات متسامحة مع كل شيء تقريبا ومتكيفة مع النظرة المميزة لكل بلد.وكان المفكر «ناغارجونا» كأحد أكبر العقول التي أنجبتها الهند مسؤولا عن وضع معتقدات المهايانا وصوغ مذاهبها، ومن أهم الأفكار التي صاغها « أنّ الفكر لا يستطيع أن يعرف نفسه ولا يستطيع أن يخرج خارج ذاته أو يعرف فكرا آخر، وليس هناك إله بمعزل عن الكون، ولا كون بمعزل عن الإله وكل منهما تجل مثله مثل الآخر.»[2]

انطلاقا من هذه الأفكار يمكن القول أن الفكر أو الذات من أهم المواضيع التي تعالجها الفلسفة الهندية - خاصة مدرسة المهايانا - من جهة وأن معرفة الذات تبقى نسبية وليست مطلقة من جهة أخرى، كما أنها تؤكد على فكرة الوحدة والتماهي بين الذات أو الفكر والإله. فهما وجهان لشيء واحد بمعنى أنه يستحيل الحديث عن الفكر بدون اله، ولا الحديث عن الإله بدون فكر. فهي تؤكد على فكرة وحدة الوجود أكثر من تعدده، أي أنها ترجع الكثرة إلى وحدة، إلاّ أنّ فكرة التماهي والوحدة لا تأخذ شكلا واقعيا بل هي فكرة مجردة لأنه» لا شيء واقعي وليس للعالم

---

(1) بارندر(جيفري). المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د.ذ الطبعة، 1993م، ص 195-196.
(2) نهرو(جواهر لان). اكتشاف الهند، ج1، مرجع سابق، ص 229 .

إلا وجود ظاهري، فهو مجرد منظومة مثالية من الصفات والعلائق التي نؤمن بها ولكننا لا نستطيع تفسيرها بشكل مفهوم».[1]

ليس للعالم مفهوم مادي بقدر ما هو مجموعة من الخصائص الموجودة في الذهن أو في الذات العارفة، مما يجعل معرفتنا بهذا العالم هي الأخرى نسبية ومتغيرة، وبالتالي لا يمكن الحديث عن فكرة صحيحة أو خاطئة لأنه لا يوجد شيء واقعي نفهمه وندركه ومن ثمة نتمكن من الحكم عليه. فلا مجال للتمييز بين الصح والخطأ إذن، ولا مجال للقول بفكرة المطلق.

لكن المهايانا لم تسلم هي الأخرى من النقد الذي وجهه لها أساتذة المنطق الهندي القديم البراهمة بخصوص العالم، فكيف يمكن لهذه الكائنات الموضوعية الحقيقية أن تتحول إلى مكوناتها العارضة أي مجرد صفات وعلائق فقط. فكان رد فلاسفة الماهايانا أن الهدف من هذا المنهج هو التأكيد على أنّه لا توجد كيانات حقيقية مطلقة طالما الأمر يتعلق بالمنهج التجريبي، فمن غير المنطقي النظر إلى هذه الكائنات «الدهاما» على أنها واقعية، والنظر إلى الروح البشري على أنه واقعي لأن كل شيء في تدفق مستمر، وصيرورة دائمة ومن التناقض القبول بالحقيقة النهائية والمطلقة.[2]

وتؤكد الماهايانا أن منهج بوذا يؤكد على هذه الفكرة من منطلق أنه لم يقبل بوجود أي محطة نهائية ساكنة داخل العالم التجريبي، فالحقيقة المطلقة تنفلت من القبض عليها. وبالمنهج التحليلي الذي اتبعته مدرسة

---

(1) المرجع نفسه، ص 229.

(2) بارندر(جيفري). المعتقدات الدينية لدى الشعوب، المرجع السابق، ص 198.

المهايانا توصل إلى أن الداهما التي قال بها رهبان الهينايانا لم تكن سوى محطات تعسفية خالصة «ولا يوجد شيء يمكن أن تنسب إليه صفات دائمة، ولا نستطيع أن نصل إلى الواقع الحقيقي إلا بعد أن نستبعد كل صفة ايجابية، لأن أي صفة أو خاصية تحمل معها قدرا من النسبية، ومن ثم لا يمكن النظر إليها على أنها مطلقة».[1]

إذن حسب المهايانا إذا أردنا أن نبلغ المطلق علينا أن نجرد كل شيء من صفاته أي كل شيء يصبح خواء (void) أي ما يطلق عليه في الفلسفة البوذية بـ«الشونياتا» (shunyata) أو لا شيء بالرغم من أنّ الكلمة هنا لا تعني الفراغ، ففي العالم التجريبي يمكن أن نطلق عليه لا شيء لعدم وجوده، أما في لغة الميتافيزيقا يعني شيئا متساميا رفيعا متفوّقا، هو جوهر كل الأشياء. يقول مفكّر بوذي: «على أساس شونياتا (لاشيء) يصبح كل شيء ممكنا، وبدونه لا شيء ممكن في العالم».[2]

وقد عُرفت مدرسة الماهايانا بفلسفة المدهياميكا (Madhyamika) والتي تعني على وجه التقريب «مذهب الحياد»، ويعتبر ناغارجونا من أكبر مؤسسي هذه المدرسة، وبعده تلميذه أرياديفا في أوائل القرن الثالث الميلادي وكان التأمل هو المنهج الوحيد لبلوغ النّيرفانا ودرجة معينة من المعرفة.[3]

كما عرفت الفلسفة البوذية لون آخر من التفكير الفلسفي جاء كرد فعل لمدرسة الماهايانا يعرف باسم «اليوجاكارا» (Jogacara) والذي نشأ

(1) المرجع نفسه، ص 198.
(2) نهرو (جواهر لال). اكتشاف الهند، ج1، المرجع السابق، ص 230.
(3) بارندر (جيفري). المعتقدات الدينية لدى الشعوب، المرجع السابق، ص 198-199.

في الهند حوالي نهاية القرن الرابع ميلادي، ومن أهم مؤسسيها «أسنجا» (Asanga) (310-390م) وشقيقه «فاسوباندا» (320-400م)، وهي ما تعرف بالمركبة الماسية، تؤكد هذه الفلسفة على ضرورة العودة إلى الجوانب الأخلاقية والتأملية في الدين، وتقول بحقيقة الوعي الخالص بدل فكرة الخواء بوصفه الشيء الوحيد المطلق، ولهذا السبب أطلق عليه أيضا اسم فيجنانا فادا التي أرادت أن تحقق هدف الحياة البوذية المتمثل في تنقية الوعي وتطهيره عن طريق التأمل والجهد الأخلاقي، وبلوغ الوعي الخالص الذي يمثل الشيء الحقيقي والمطلق.»[1]

هكذا وصف المفكّر «رادها كريشنان» الحركة المنطقية للفكر البوذي كما تجلت في مدارسها المختلفة «أنها تبدأ بميتافيزياء ثنائية تنظر إلى المعرفة بوصفها وعيا مباشرا للأشياء، وفي المرحلة التالية يتم جعل الأفكار بمثابة الأدوات التي يجري من خلالها إدراك الحقيقة مما يؤدي إلى إقامة حاجز بين العقل والأشياء، هاتان المرحلتان تمثلان مدرستي الصور وتختزلان التجربة كلها إلى سلسلة من الآراء في العقول، وفي فلسفة مادهياميكا تحلل العقل نفسه إلى أفكار مجردة، تاركا إيانا مع وحدات سائبة من الأفكار والمفاهيم التي لا نستطيع أن نقول عنها شيئا.»[2]

هكذا وقد عرفت البوذية انتشارها في الصين واليابان وأجزاء من شرق آسيا في الوقت الذي نشأت فيه مدرسة «فيجنانا-فادا» أو اليوجاكارا في بلاد الهند، وبدأت تمكن لنفسها هناك، وحوالي منتصف القرن الثاني للميلاد، ارتحل الرهبان البوذيون على طول الطريق التجاري المزدحم

(1) المرجع نفسه، ص 199.
(2) نهرو (جواهر لال). اكتشاف الهند، ج1، المرجع السابق، ص 231.

المؤدي من شمال غرب الهند خلال آسيا الوسطى إلى غرب الصين، وقامت في ذلك الجزء من الهند مراكز بوذية واسعة ومأهولة كانت من المناطق ذات التأثير القوي في تطور الماهايانا وكان الوضع مستقر في الصين مما جعل الناس في حالة استعداد لتقبل ديانة جديدة تمكنهم من الخلاص من شرور الدنيا وآلامها وأحزانها.[1]

وما أن استقرت مدرسة الماهايانا البوذية في الصين أيضا حتى انتشرت إلى كوريا ومن ثم إلى اليابان في أواخر القرن السادس للميلاد. وخلال هذه الفترة انتشرت البوذية في التبت وكانت تصفي أهمية كبرى على الرموز السرية والأناشيد المقدسة والأنشطة الدينية. وبعد أن واجهت الديانة البوذية قدرا من المعارضة والاضطهاد ثبتت أقدامها في بداية القرن 11م وكان أتيشا (Atisha)هو أحد الشخصيات اللامعة التي أعادت إدخال البوذية إلى التبت. ويبدو أن المراحل التي مرت بها تطور المهايانا البوذية في الهند قد تكررت مرة أخرى في بورما، وبحلول القرن 7م بدأت البوذية تظهر في صورتها السرية في بورما العليا على نطاق واسع وأصبحت الترافيدا أو الهينايانا هي صورة البوذية السائدة في جميع أنحاء بورما، في حين اختفت المهايانا. هذا عن تطور البوذية وانتشارها في بعض مناطق قارة آسيا إضافة إلى انتشارها في سريلانكا مع بداية القرن الثالث قبل الميلاد وكانوا يعبّرون في منطقة سريلانكا عن محبة بوذا تعبيرًا رمزيا بعبادة تمثاله، أو تقديس الربوة التي تضع رفاته، أو تقديس شجرة(BO) البو.[2]

---

(1) بارندر(جيفري). مرجع نفسه، ص 199، 200.

(2) بارندر (جيفري). المعتقدات الدينية لدى الشعوب، المرجع السابق، ص 203، 204.

أما «المدرسة البوذية التي وصلت «سريلانكا» وصارت لها السيادة في عاصمة الإمبراطور أشوكا، فهي مدرسة ستافيرا أي الشيوخ أو الكبار أو (مدرسة الناضجين) وقد عرفت فيما بعد باسم مدرسة ترافادين(Sthaviras) وظلت النمط المسيطر من البوذية، وكان رهبانها محافظين في موقفهم من التعاليم الأساسية عند «بوذاجوتاما» وفي تفسيرهم لشريعة الأديرة، وهم الذين حافظوا على الكتب المقدسة باللغة البالية.»[1]

أمّا في «تيلندا» تشبع الشعب بالفرص التي قدمتها «الترافيد» للتعبير عن الحياة الدينية وممارستها، فقدمت مثلا جيدا لنوع الحياة الدينية والأخلاقية والاجتماعية التي كانت «الترافيد» البوذية قادرة على تطويرها وتدعيمها في جنوب شرقي آسيا وفي عام 1982 م كان في تيلندا 24 ألف دير 175 ألف راهب وراهبة وحوالي 100 ألف راهب تحت الإعداد ومنذ عام 1902م و«السينغا» تدير أعمالها مستقلة عن الحكومة الدنوية من خلال «مجلس السينغا الأعلى» رغم أن الملك ظل بوذيا وراعيا للنظام وحاميا له، وقد نشط الرهبان في الوعظ وتفسير العقيدة البوذية والأسلوب البوذي في الحياة في جميع أنحاء البلاد، لاعن طريق الاجتماعات المحلية في المعابد فحسب، بل كذلك عن طريق الإذاعة والتلفزيون.[2]

ولو تمعنا في مختلف المدارس الفلسفية البوذية لوجدناها قائمة كلها على التأمّل، فما المقصود بالتأمل البوذي؟

بداية علينا معرفة أنّ التأمّل الذي دعا إليه بوذا يهدف بوجه خاص إلى تحقيق التوازن النفسي والعقلي وتحقيق الاطمئنان، أي التأمّل هنا

(1) المرجع نفسه، ص 205.

(2) المرجع نفسه، ص 213.

لا يعني هنا الابتعاد عن الحياة المعيشية والتخلي عن النشاطات اليومية والهروب منها أو بمفهوم سيء هو اكتساب قدرات عقلية وروحية صوفية، أو اكتساب العين الثالثة التي لا يملكها الآخرون فقط. [1]

هناك نوعان من التأمّل: النوع الأوّل «هو تطوير التركيز العقلي الذي يؤدّي بطرق متنوّعة موصوفة إلى أعلى حالات الصوفية مثل «جو العدم» أو «جوّ عدم الإدراك أو لا عدم الإدراك» وكل هذه الحالات الصوفية هي بحسب البوذية خلائق أو نتاجات عقلية، وهو مع ذلك ليس جوهريّا لتحقيق (النرفانا).»[2]

وبوذا نفسه قبل استنارته درس هذه التدريبات اليوغية على يد معلّمين مختلفين وبلغ أعلى حالات الصوفية، إلاّ أنّ تلك التدريبات لم يصل من خلالها إلى التحرّر الكامل والرؤية الصحيحة للواقع الأسمى، بل هي حالات تجعله في حالة من السعادة فقط. عندئذ اكتشف الشكل الآخر للتأمّل أو النّوع الثاني المعروف باسم «الرؤية» في طبيعة الأشياء التي تقود إلى تحرير العقل الكامل والوصول إلى الحقيقة الأسمى، إلى «النّرفانا»، وذلك هو جوهر التأمّل(الباطني)[3] الذي تقوم عليه الثقافة العقلية البوذية كطريقة تحليلية تعتمد على الانتباه والوعي والتيقّظ والملاحظة.»[4]

---

(1) راهولا (واليولا)، بوذا، مرجع سابق، ص 83، 84.

(2) المرجع نفسه، ص 84، 85.

(3) تأمل باطني: بالمعنى الحقيقي انطواء الفكر على نفسه، يتخذ موضوعا واحدا من أفعاله الفطرية أو مجموعة منها (...) ليس التأمل بشيء آخر سوى تنبّه لما هو كائن فينا. أنظر: لالاند (أندريه). موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 872.

(4) المرجع نفسه، ص 85.

قال بوذا: «اليقظة درب للحياة، أمّا الأحمق فهو ينام كمن هو ميّت فعلا. لكن السيّد يقظان ويعيش للأبد، استيقظ، فكّر، وانظر، واعمل، منبها، بأناة، كن في الدّرب ليشرق فيك النور. السيّد ينظر، يعمل، كي يبني بيديه جزيرته أعلى من أن يجرفها السيل.»[1]

إذن التأمّل البوذي الحقيقي هو الذي يعطي الأولوية للجسد والروح من خلال التركيز على الانتباه الملاحظة التي تتمّ بالحواس والوعي والتيقّظ الذي يكون عن طريق العقل، فالتأمّل البوذي هو ثقافة عقلية بطريقة عملية ليست منقطعة عن الحياة اليومية، مع أفراح الإنسان وأحزانه، ومع أحاديثه وأفكاره، واهتماماته المعنوية والفكرية.

السمات الجوهرية للفلسفة البوذية

لقد ذهب البعض من الفلاسفة والباحثين إلى أنّ أساس وجوهر الفكر البوذي «لا يقوم على فكرة المعاناة (أي أنّ البوذية ليست تشاؤمية) بل ما قدّمته من أفكار يصعب ويتعذّر رفضه (...) البوذية لم تثبت ولم تصرّح بوجود عناصر قابلة للرفض.»[2]

ربّما من خلال هذا الموقف يمكن أن نكتشف ونحدّد أهم الصفات الجوهرية للفلسفة البوذية وهي أنّها فلسفة حياة تستمد أفكارها من الواقع المعاش الذي لا يمكن رفضه أو تجاوزه بسهولة، فحقيقة يعيش الإنسان ألما ومعاناة سواء كانت ناتجة عن مرض، أو ضعف، أو تعاسة، أو ظلم، أو فقدان حبيب مقرّب والأمثلة كثيرة في الواقع، ولا يمكن أن

---

(1) بوذا. الداماباداا، المصدر السابق، 13، 14.

(2) Ghristophe (Jean), Larousse,p 111

ننكر أنّه لكلّ سبب مسبّب، فإذا كانت المعاناة عبارة عن ظاهرة نفسية، فكل ظاهرة إلاّ ولها أسبابها وبإزالة الأسباب تزول الظاهرة، وربّما هذا التصوّر يدفعنا إلى القول أنّ الفلسفة البوذية فلسفة منطقية سبقت أرسطو في تحديد قواعد التفكير المنطقي (إذا حضرت العلّة حضر المعلول، إذا غابت العلّة غاب المعلول). البوذية فلسفة إنسانية جاءت لتجسّد التجربة الذاتية للفرد محاولةً استبدال معاناته وآلامه بما يحقّق له سعادته من خلال إتباع الطريق الثماني النبيل، ممّا يجعلنا أيضا نكتشف سمة جوهرية أخرى هي أنّها فلسفة عملية يمكن للفرد أن يطبّق أفكارها على أرض الواقع، أي أنّها بعيدة كلّ البعد عن ما هو ميتافيزيقي مثالي أو ترنسندنتالي، لكن هذا لا يعني أنّها فلسفة وضعية.

إنّ البوذية ليست متشائمة ولا متفائلة، وإذا كان لا بدّ أن نعطيها صفة فإن صفة الواقعية والحسية هي التي تناسبها، فرؤيتها للوجود والحياة هي رؤية واقعية قطعاً، إنّها تنظر إلى الأمور بشكل موضوعي ولا تسعى لأن تهدّدنا بوهم أنّنا نعيش في جنة خادعة كما أنها لا تسعى أيضا أن تخيفنا بأنواع الخطايا والمخاوف الوهمية، هي تقول لنا بطريقة ما نحن وما العالم الذي يحيط بنا، تُظهر لنا دروب الحرية، دروب السلام والسعادة، يمكن لطبيب أن يبالغ في مرض ويتخلى عن الأمل في معالجته لشخص ما وطبيب آخر يمكنه على العكس من ذلك أن يؤكد لجهله أنّه ما من مرض ولا ضرورة لأي علاج، خادعا بذلك مريضه بتعليمات خاطئة، يمكن أن نسمي أولهما بأنه متشائم والآخر متفائل، وكلا الاثنين خطران على قدم المساواة، ولكن طبيبا ثالثا يمكنه أن يقوم بتشخيص صحيح فيفهم سبب المرض وطبيعته، ويرى بوضوح إمكانية معالجته، ويصف بشجاعة الدواء

المناسب وينقد مريضه، بوذا شبيه بهذا الطبيب، فهو الطبيب الحكيم العالم العارف لأمراض العالم.[1]

البوذية لا تهتم فقط بالأفكار العالمية (الأفكار الأخلاقية والفلسفية) متجاهلة المصلحة الاجتماعية والاقتصادية للجماهير، فهي لا تفصل الحياة عن مضمونها وخلفيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل تعتبرها كلا واحد. فهي لا تعتبر الراحة المادية هدفا في ذاتها، إنّها فقط وسيلة في سبيل هدف أعلى وأنبل لكنّها وسيلة لابدّ منها لبلوغ هدف أعلى من أجل سعادة الإنسان. البوذية تعترف إذن بأن حدًّا أدنى من الشروط المادية هو مناسب للنجاح الروحي، حتى عندما يتعلق الأمر براهب منشغل في تأمله في مكان منعزل.الرفاهية الاقتصادية شرط للسعادة الإنسانية لكن النجاح الواقعي والحقيقي لا يجب أن يكون ماديّاً مستأصلاً من أساسٍ روحي وأخلاقي، أي دائما الإصرار وبقوة على تنمية الصفة الأخلاقية والروحانية من أجل قيام مجتمع سعيد هادئ.[2]

البوذية فلسفة سلم لا عنف،كيف يمكن لشخص واحد تحقيق السلام العالمي؟

عندما نمضي قدما لحسن الحظ نمتع كل من حولنا أسرنا وزملائنا والشعب كله الذي يشكل بيئتنا، يعمل على خلق الانسجام والفرح في بيئة معينة يكون لها تأثير عميق على العالم. هذه صورة مصغرة للسلام الفردي الذي يولد السلام الحقيقي والدائم الذي تأمله البشرية دائما نموذج للسلام العالمي الذي تقدمه البوذية، يجب أن تبدأه بنفسها لتمده

(1) راهولا (واليولا). بوذا، المرجع السابق، ص 28، 29.
(2) المرجع نفسه، ص 103، 106.

إلى مجال عملها فورا؛ ليشع إلى الخارج وتبقى على اتصال مع الآخرين. إذا كنّا نستطيع من خلال مثالنا خلق السلام الذي نحن فيه الآن، علينا أن نفتح فرص جديدة أخرى. قد يبدو هذا المسار غير مباشر، وإنما هو في الواقع إنجازا كبيرا.[1]

اهتمت البوذية بأمور السياسة في المجتمع ووضعت مجموعة من المبادئ والقواعد التي على الحاكم أن يلتزم بها من أجل تحقيق حكومة عادلة يعلق عليها اسم «واجبات الملك العشرة » وهي مذكورة في الجاكاتا.

أولها: السخاء والكرم والإحسان، لا ينبغي للملك أن يكون شرها في الحصول على الثروة والأملاك.

ثانيها: الصفة الأخلاقية العالية، لا يجب تدمير الحياة بالغش والسرقة ولا استغلال الآخرين أو ارتكاب الزنا أو تناول المسكرات.

ثالثها: أن يضحي بكل شيء لمصلحة الشعب.

رابعها: الشرف والاستقامة، أن يكون الملك متحرراً من الخوف.

خامسها: اللطف والدماثة، أن يكون ذو مزاج لطيف.

سادسها: التقشف في عاداته، أن يمارس حياة بسيطة ولا يميل إلى الترف.

سابعها: غياب الكراهية والنية السيئة والعداء .

ثامنها: اللا-عنف، أن يشيع السلام متجنبا العنف وتدمير الحياة.

---

(1) Gakki (Soka), Le boudhisme une philosophie de vie, Bette Forester, stevenvenn, Canada, 2008, p 40.

تاسعها: الصبر والتسامح والتفهم.

عاشرها: عدم الاعتراض لإرادة الشعب وعدم إقامة العراقيل أمام تحقيق طموحاتهم.[1]

البوذية تهدف إلى خلق مجتمع يتخلى عن العراك المخرب في سبيل السلطة، وحيث الهدوء والسلام يتغلب على النصر والهزيمة، وحيث يتم التخلي بحزم عن إعدام البريء.

وتظهر القيمة الحقيقية للفلسفة البوذية في رفضها للنظام الطبقي الصارم الذي كان سائدا من قبل لدى البراهمانيين، الذين كانوا يرون أن الناس ثلاث طبقات، طبقة البراهمة وهم رجال الدين الذين خلقهم الإله من عينيه، طبقة كشاتريا الخاصة بالملوك والحكام والموظفين والتجار والأعيان الأثرياء الذين خلقوا من ثديي البراهما، وطبقة المنبوذين السودراوهم عامة الناس المخلوقين من قدمي البراهما. أما بوذا فقد رفض هذا التقسيم الطبقي قائلاً: « ليس المنبوذ منبوذا بالولادة وليس البراهمي براهميا بالولادة بل بالأعمال.»[2]

أراد بوذا بتحديد هذه القواعد الخاصة بالحاكم وطبيعة الحكم، أن يؤسس لمدينة فاضلة قائمة على حرية الإرادة والاختيار والتفكير بعيدا على كل أنواع الظلم والقهر والاستبداد، كان هدف بوذا هو العيش بسلام بدون معارك أو حروب أو ثورات تهدّد الأمن والطمأنينة التي يسعى إليها كل شعب في العالم.

---

(1) راهولا (واليولا). بوذا، المرجع السابق، ص 107، 108.

(2) النشار (مصطفى حسن). الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة، عمان، ط1، 2012، ص 166.

إنّ الحب للجميع هو قطب الدائرة في البوذية، والحث على العلم من أهم الرسائل التي تنادي بها البوذية؛ بوذا يرى العلم أنّه الوسيلة الوحيدة التي تدفع عن الإنسان خطر التناسخ، وتمكّنه من الولادة بجسم نوراني لا تشويه أشباح هذه الأرض القاتمة، وينظر إلى العالم نظراً مجردا من الأهواء. العلم يشمل معرفة القوانين الروحية،والطبيعية، والمعرفة ... ضرورية لجعل الروح ترتفع فوق الجسد وتتجه صوب الخلود بالمعنى البوذي أي صوب الخلاص من دولاب الحيوات المتكررة.[1]

وبالتالي لا يمكن أيضا تجاوز فكرة اللا-تعصب والتسامح التي تفتخر بها الفلسفة البوذية وتتميّز بها عن باقي الفلسفات الأخرى. فهي العقيدة الوحيدة التي قلّ ما نجد حدوث حروب ومعارك من فئاتها، بل إنّ التسامح والمحبة ركن البوذية وأساسها وهذا ما اتصفت به وما تزال ترى فيهما قيمة سامية قادرة على النفاذ وتخليص الإنسان وتوجيهه صوب ما تراه واضح ومؤكد، وهي تحثّ على العلم لأنّه السبيل إلى تحرير الإنسان من كل عبودية ومن كل قيود مبهمة تعيقه أمام البحث عن المعرفة بطرق منطقية وعملية واضحة.

طبيعة النفس المستنيرة

لا يوجد أحد منّا ينكر عدم معاناته وآلامه في هذه الحياة سواء كانت آلام مرض أو حزن أو موت أو عجز أو فقدان حبيب مقرب أو عدم امتلاكه ثروة تسعده، والناس على اختلافهم، هناك من يدير ظهره لهذه المعاناة ويقول هذه الحياة، وهناك من يلجأ إلى اكتشاف الدواء لتخفيف آلام مرضه، والبعض يسعى إلى ازدياد ثروته حتى تكتمل سعادته، لكن

---

(1) زيغور (علي). الفلسفة في الهند، مرجع سابق، ص 252 .

القليل من يفكر في أسباب المعاناة والطريق الذي نتخلص به من هذه المعاناة والآلام، فكان «جوتاما بوذا» من بين القلة النادرة الذين ذهب بهم تأملهم إلى التفكير فيما يعيشه الإنسان ويحياه مع مطلع كل يوم جديد من شعور بمعاناة وآلام نابعة من هذه الحياة في حد ذاتها.

سؤال المعاناة هو سؤال إنسان لا يمكن الحديث عن معاناة في غياب ذات إنسانية تعيش آلام مختلفة، والفلسفة البوذية بقدر ما اهتمت بسؤال المعاناة بقدر ما اهتمت بهذه النفس التي تتذوق مرارة الألم، فقد «ظلت معرفة النفس اهتماما سائدا في الفلسفة الهندية، واستمرت معرفة ماهية النفس وسبل نيل كمالها بواسطة ضبطها أمرا في قلب التقاليد الدينية والفلسفية الهندية منذ نشأتها.»[1]

فماذا تعني الفلسفة الهندية بمفهوم النفس؟ وهل النفس والروح مترادفان أم مختلفان في التداول الفلسفي الهندي؟ وهل تأخذ النفس معنى الذات أو الشخص أو الأنا؟

لوعدنا إلى القاموس الفلسفي لوجدنا أن النفس(Ame)حقيقة مميزة عن الجسد الذي تظهر فعاليتها من خلاله، والنفس ذات طبيعة غير متعلقة بحجم المادة التي يتكون منها الجسد ولا بأبعادها أو خواصها الأخرى، وكلمة نفس تتميز عن كلمة الروح (Esprit) بكونها أولا مشتملة على فكرة جوهر فردي، وثانيا أنها أكثر شمولا، بينما تنطبق كلمة روح على العمليات العقلية بنحو خاص، كما أن كلمة نفس تقابل الأنا في مسألة الاستعلام.»[2]

---

(1) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، مرجع سابق، ص41.

(2) لالاند(أندريه). موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص49-50.

والذات تعني النفس والشخص، يقال ذات الشيء أي نفسه وعينه، لكن الذات أعم من الشخص، لأن الذات يطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلاّ على الجسم، والشخص يراد به الذات المخصوصة، والحقيقة المعنية في نفسها تعينا يميزها عن غيرها، وفي عرف القدماء هو الفرد.[1]

لقد حظيت الذات باهتمام بالغ في الفلسفة الهندية كما لها من أهمية تفوق الموضوعات التي تأتي في إطار تجربة هذه الذات، ومعاملتها يعني النظر إليها باعتبارها شيئا وبحسبانها مجرد موضوع، «وتوصف الذات، المطلقة في الكتابات الفلسفية على أنها ذات نقية مجردة ومثالية لا يمكن أن تصبح موضوعا قط، أما التجربة الكيفية للذات هي التي تحظى بالاهتمام الأساسي في الفكر الهندي.»[2]

وهناك من يستخدم الكلمات: «شخص، فرد، أنا، ذات بمثابة مترادفات، فالشخص أخلاقي أو نزوعي، والفرد متعارض مع أي جماعة مهما تكن، والأنا سيكولوجي، والذات أخلاقية وسيكولوجية على السواء تتضمن بعدا دينيا.»[3]

إن ما توحي به بوجه عام كلمات نفس وذات وأنا أو كلمة أتمان باللغة السنسكريتية، هو أنه يوجد في الإنسان جوهر دائم خالد ومطلق، جوهر لا يتغير وراء العالم الظاهر المتغير، وبحسب بعض الديانات فإن كل شخص يملك مثل هذه النفس المنفصلة عن جسده التي خلقها الله والتي تحيا في النهاية بعد الموت حياة أبدية في جهنم أو النعيم، وأن مصيرها مرتبط

---

(1) صليبا(جميل). المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 579-687.

(2) كولر (جون). الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص 28.

(3) سوزوكي (د ت). التصوف البوذي والتحليل النفسي، تر: ثائر ديب، دار الحوار، سوريا، اللاذقية، ط2، 2007، ص 85.

بخالقها وبحسب ديانات أخرى فإنها تجتاز حيوات كثيرة حتى تظهر تماما وينتهي بها المطاف إلى الله أو البراهمان أو النفس العالمية أو أتمان التي انبثقت منها في الأصل وهذه النفس أو الذات في الإنسان هي التي تفكر الأفكار، وتحس الأحاسيس، وتتلقى الثواب والعقاب على كل الأعمال الصالحة منها والطالحة وهذا الفهم يسمى فكرة الذات.

والبوذية وحدها في تاريخ الفكر الإنساني هي التي تتجه إلى إنكار وجود مثل هذه النفس أو الذات أو الأتمان، فبحسب تعاليم بوذا إن فكرة الذات هي اعتقاد خاطئ ووهمي لا علاقة له بالواقع(...) وهي منبع كل اضطرابات العالم، بدءاً من المنازعات الشخصية وانتهاء إلى الحروب بين الأمم (...) وتعاليم بوذا تسعى إلى تنوير الإنسان بأن يلغي ذلك ويدمره ويقتلعه من جذوره، فبحسب البوذية إنّ أفكار الإله والنفس هي أفكار خاطئة وفارغة، فهي مجرد إسقاطات عقلية حاذقة ومغلقة في عبارات فلسفية وميتافيزيقية معقدة.[1]

عندما نتحدث عادة كما يكون الشخص وبصفة خاصة حينما نتحدث عما يكوّننا نحن، فإننا نفترض أنه بالإضافة إلى الخصائص الجسمية والذهنية التي تشكل الفرد، هناك كذلك «ذاتا» أو «أنا» لهذا تقول «أنا سأقوم بذلك»، «أنا سأذهب إلى ذلك»، ويطرح القول أنّ أشياء مختلفة بما في ذلك أجسادنا وعقولنا تنتمي إلى الشخص ونقول «إنه جسمي» أو «إنني سأقوم بمراجعة أفكاري» إن هذه الذات أو الأنا هي التي تنسب إليها المعاناة وعلى ما نقوله مثلا، «إنه أمر خطير، فقد أبلغني الطبيب لتوي بأنني سأموت بالسرطان، وهذا هو السبب في أنني أعاني أشد المعاناة». ومن

(1) المرجع نفسه، ص 66-67.

الواضح أنه إذا لم تكن هناك ذات، نفس أو أنا، فلن تكون هناك معاناة، ذلك أن المعاناة هي دائما معاناة ذات، وهي دائما تنتمي إلى شخص ما.[1]

من أهم المضامين الفلسفية الرئيسية للتعاليم البوذية هي مذهب اللانفس(أناتا Anata) الذي يشير إلى لا جوهرية النفس ويفترض نظرية النشوء المعتمد على غيره، إن كل ما هو كائن يعتمد على شيء آخر، وصياغة هذه النظرية تكون على الشكل التالي:

1 ـ إذا كان هذا موجودا، فإنه يصبح شيئا ما.

2 ـ من نشأة هذا ينشأ ذلك.

3 ـ إذا لم يكن هذا كائنا، فإنه لا يصبح شيئا ما.

4 ـ متى توقف هذا توقف ذلك.[2]

ولكن من المؤكد أنّه لأمر ينطوي على مفارقة بالنسبة لأي شخص أن يقول إنه ليس موجودا، ومن الجلي أنّ القول «إنني لست موجودا» لا يعني طرح أي شيء على الإطلاق، حيث إن هذه الملاحظة تنفي ذاتها، إن الكائن الذي لا وجود له ليس بمقدوره طرح أي شيء، والكائن الموجود سيؤكد الوجود بالإدلاء بالطرح، وبالتالي إن الطرح البوذي القائل إنّ النفس لا وجود لها لا يعني أنه ليس هناك وجود فردي أو أن الشخص لا وجود له.[3]

إنّ بوذا بدلاً من بحثه في النظريات المختلفة التي تناقش مسألة النفس

(1) كولر (جون). الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص213-214.
(2) المرجع نفسه،ص 207-209.
(3) المرجع نفسه، ص 214.

ألقى نظرة متعمقة على ما يكون الشخص، ولم يجد شيئا عقليا أو بدنيا زائدا، يمكن أن تشير إليه كلمة «النفس» ويمكن بصورة تخطيطية

تقديم هذا التحليل للفرد على النحو التالي:

العمليات البدنية (روبا Rupa)

الشخص الإحساس (فيدانتا Vidanta)

العمليات الذهنية الإدراك الحسي (سانا Sana)

دوافع الفعل (سنخار Sankhora)

الوعي (فينانا Vinana)[1]

1ـ **العمليات البدنية (الجسدية):** تسمىّ بمجموعة المادة وتتمثّل في الأعضاء الخمسة المادية للأحاسيس مع معرفة خصائص العين والأنـف واللسان والجسد والأشياء التي تتعلق بها في العالم الخارجي، أي الأشياء المرئية والأصـوات والروائح والأشياء الملموسة.[2]

2ـ **عمليات الإحساس أو مجموعة الأحاسيس:**هي مجموعة مشاعر سارة أو غير سارة، يحس بها الإنسان أثناء احتكاك أعضائه الجسدية مع العالم الخارجي تتمثل في ستة أنواع هي: أحاسيس متولدة من اتصال العين مع الأشكال المرئية، والأذن مع الأصوات والأنف مع الروائح واللسان مع الطعام والجسد مع الأشياء الملموسة.[3]

---

(1) المرجع نفسه، ص 215.

(2) راهولا (واليولا). بوذا، مرجع سابق، ص32.

(3) المرجع نفسه، ص 32-33.

3ـ **العمليات الإدراكية:** تسمّى بمجموعة الإدراك الحسية، هي على حال الأحاسيس على ستة أنواع مرتبطة بالملكات الداخلية الستة والأشياء الخارجية الستة مع العالم الخارجي التي تتعرف على الأشياء أو الموضوعات الحسية والعقلية.[1]

4ـ **عمليات إرادة الاختيار:** هي زمرة التشكيلات العقلية التي تتضمن كل دوافع الفعل الإرادية الصالحة أو غير الصالحة وهو معروف بصورة عامة تحت اسم هارما، قال بوذا: «أيها البهيكهو ما أسميه هارما هو الفعل الإرادي باعتباره ناجما عن الإرادة، وهو ينفذ بواسطة الجسد والكلام والعضو العقلي مهمّته أن يوجّه الفكر في جو الأعمال الصالحة أو الطالحة أو الحيادية».

5ـ **عمليات الوعي:** أو مجموعة الوعي، هي رد فعل أو جواب يرتكز على الملكات الست (العين، الأذن، الأنـف، اللسان، الجسد والعقل) غرضه هو المناظرة لهذه الملكات (أشكال مرئية، أصوات، روائح، طعام، أشياء ملموسة، أفكار ونوايا)، الوعي لا يعني هنا تذكر شيء بل هو فعل انتباه لوجود شيء، مثال: إن الوعي بالرؤية يرتكز على العين وغرضه شكل مرئي، والوعي العقلي يرتكز على العضو العقلي وغرضه الفكرة، أو النية.

قال بوذا: «إن الوعي يأخذ اسمه بحسب الظرف الذي ولد فيه: فبسبب العين والأشكال يولد وعي يسمىّ وعي الرؤية، وبسبب الأذن والأصوات يولد وعي يسمىّ وعي السمع، وبسبب الأنف والروائح يولد وعي يسمىّ وعي الشم، وبسبب اللسان والطعام يولد وعي يسمىّ وعي التذوّق،

(1) المرجع نفسه،ص34.

وبسبب الجسد والأشياء الملموسة يولد وعي يسمىّ وعي اللمس وبسبب العضو العقلي والأشياء العقلية يسمىّ وعي العقل.»[1]

إذا لم يكتشف تحليل الشخص عن أي شيء آخر غير هذه المجموعات الخمس من العمليات، فأي أساس هنالك للقول بوجود مكوّن آخر، هو النفس أو الأنا، إننا نقول عادة إن الجسم أو العادات أو الأفكار الخاصة بشخص ما تنتمي إلى «نفس»، وهكذا نشير إلى أنه بالإضافة إلى ما هو مملوك هناك مالك لهذه العمليات، غير أنه من الواضح لدى التحليل أن تلك طريقة في التعبير، ولا يمكن النظر إليها كبرهان على وجود نفس بالإضافة إلى المجموعات التي تشكل الشخص.[2]

أما في ما يتعلق بنظرية (الأناتا Anata) أو اللا-ذات التي تنكر جوهرية النفس، فهذه النظرية تنكر وجود النفس عندما ينظر إلى كلمة «النفس باعتبارها شيئا ما يضاف إلى مجموعة العوامل التي تشكّل الشخص ونظرية الأناتا لا تنكر وجود نفس عندما تشير إلى المجموعات الخمس التي تشكّل الشخص وحدها هكذا إذن مذهب «الأناتا» ينكر وجهة النظر التي تقول إن النفس هي جوهر مستقل عن العمليات التي تشكل الشخص (...) والاقتناع بأنّ هناك نفساً جوهرية هو السبب الجذري للمعاناة (...) والجهل هو الذي يسمح بالتعلق، ويجعل المعاناة ممكنة، ومن المهم أن نلاحظ أن العمليات في حد ذاتها ليست قابلة للمعاناة، فالنفس وحدها هي التي تعاني، وبسبب الجهل فإن النفس تعتبر موجودة ومرتبطة

(1) -راهولا (واليولا). بوذا، المرجع السابق، ص36.
(2) كولر (جون). الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص 215-216.

بالمجموعات، وعندما تتغيّر المجموعات من حيث علاقاتها بالنفس تحدث المعاناة وعجلة الصيرورة يمكن تأملها على النحو التالي:

«تحل الشيخوخة والموت بنفس ما لأن هذه النفس تولد، لأنها متعلقة بقوى الصيرورة، وهناك تعلق بقوى الصيرورة لأن هناك تشبثا وهناك تشبث لأنّ هناك رغبة، والشعور يفضي إلى الرغبة وهو ممكن بسبب التعلّق بالانطباعات الحسية، ويتم تلقي الانطباعات لأن هناك تعلّقا بالحواس، والتعلّق بأعضاء الحس ينبني على التعلّق بالوعي الذي ينبني على التعلق بدوافع الفعل، الذي ينطلق من الجهل.»[1]

هكذا إذن تم التعرّف على الشخص باعتباره شيئا حقيقيّا في حد ذاته، يعايشه الشخص المستنير، وهذا الشخص هو الذي يعلّل إضفاء الطابع الفردي على العمليات بحيث يمكن تمييز الأشخاص الأفراد والأشياء المتفردة الواحد من الآخر، وهو الذي يقدّم عنصر الاتصال بين الفرد الجاهل والفرد المستنير، وهو وسيط الأنشطة، ومسؤول عن تنسيق أنشطة العمليات الذهنية المختلفة المندرجة في المعرفة والفعل.[2]

إنّ مبدأ الأناتا أو اللا-ذات هو النتيجة الطبيعية اللازمة لتحليل المجموعات الخمس ولتعليم التوليد المشروط (عندما يكون هذا موجودا فهو موجود، عندما يكون هذا ظاهرا فهو يظهر، عندما يكون هذا غير موجود فهو غير موجود، عندما يكون هذا منقطعا فهو ينقطع)، على هذا الأساس من المشروطية والنسبية والترابط فإن الوجود كله، واستمرار

(1) المرجع نفسه،ص217.
(2) كولر (جون). الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق، ص 223-224.

الحياة وانقطاعها فسرت جميعها في صيغة مفصلة سميت التوليد المشروط وله اثنا عشرة عاملا:

1 ـ بالجهل تشترط الأعمال الإرادية أو التشكيلات الجبرية.

2 ـ بالأعمال الإرادية يشترط الوعي.

3 ـ بالوعي تشترط الظواهر العقلية والجسدية.

4 ـ بالظواهر العقلية والجسدية تشترط الملكات الست (أي الحواس الخمس والعقل).

5 ـ بالملكات الست يشترط الاحتكاك (الحسي والعقلي).

6 ـ بالاحتكاك يشترط الإحساس.

7 ـ بالإحساس يشترط الرغبة «العطش».

8 ـ بالرغبة «العطش» يشترط الحجز أو الأسر.

9 ـ بالحجز أو الأسر يشترط تطور الصيرورة.

10 ـ بتطور الصيرورة تشترط الولادة.

11 ـ بالولادة يشترط:

12 ـ الضعف والموت والنواح والآلام،...الخ.[1]

إذن بحسب مبدأ التولّد المشروط، وكذلك بحسب تحليل الكائن إلى خمس مجموعات فإنّ فكرة جوهر يبقى خالدا في الإنسان، أو خارج

(1) راهولا (واليولا). بوذا، مرجع سابق، ص 68-69.

الإنسان، ويسمّى أتمان أو أنا أو نفس أو ذات تعتبر اعتقادا خاطئا وإسقاطا عقليا، وذلك هو المبدأ البوذي عن الأناتا أو اللا-نفس أو اللا-ذات.

وانطلاقا من تعاليم بوذا، لا يجب مساندة الرأي الذي يقول «ليس لي ذات» (نظرية العدمين) كما أنّه من السيّء مساندة الرأي الذي يقول «لي ذات» (نظرية الأبدين)، لأنّ كلا الرأيين آتيان من فكرة «الأنا» الخاطئة، الموقف الصحيح اتجاه مسألة الأناتا ليس في مساندة هذه أو تلك من وجهات النظر والرأي بل في محاولة رؤية الأشياء بطريقة موضوعية كما هي دون إسقاطات عقلية، وهذه الفكرة تحيلنا مباشرة إلى فكرة «إدموند هسرل»حول تعليق الحكم أو ما يسمى البيذاتية» أي إرجاء الحكم، فرؤية ما يسمونه «أنا» أو «أكون» هي ربط وإدغام بين المجموعتين الجسدية والعقلية اللتين يعملان معا، ولكن بشكل مستقل في تدفق من التغيرات الخاضعة لقانون الأسباب والمؤثرات التي ليس فيها شيء دائم وأبدي وبدون تغيير في مجموع الوجود العالمي.[1]

إذن ما يمكن استخلاصه حول مفهوم الذات أو النفس أو الشخص في قاموس الفلسفة البوذية هي مختلف العمليات البدنية والذهنية التي تكوّن الإنسان دون تمييز مجموعة عن أخرى، فالذات هي مجموع الحواس والعقل والفعل والإرادة والوعي، ولا وجود لذات مطلقة أو جوهر قائم بذاته بعيدا عن هذه المجموعات أو العمليات الخمس.

أسباب المعاناة

من أهم التعاليم الأساسية التي قدمها بوذا، تلك التي تسمى «بالحقائق

(1) راهولا (واليولا). بوذا، مرجع سابق، ص 81-82.

الأربع النبيلة» والتي عرضها كأول موعظة له أمام رفقائه القدماء النساك في إيزيباتانا قرب بنار، وتتمثل هذه الحقائق في:

- دوكها، أي هناك معاناة.
- سامودايا، للمعاناة أسابها.
- نيرودا، المعاناة يمكن القضاء عليها من خلال التخلص في أسبابها.
- ماجا(MAGGA)، السبيل إلى القضاء على أسباب المعاناة هو اتباع الطريق الوسط أو الطريق ذو الشعاب الثماني.[1]

الحقيقة النبيلة الأولى دوكها تترجم عند بعض الباحثين حقيقة الألم النبيلة، أي أن الحياة لا تكون إلاّ ألماً وعذاباً، وأنّها تحاول أن تقدم لنا الواقع بصورة موضوعية كما هو معاش في الحياة اليومية، فقد «يمكن لطبيب أن يبالغ في مرض ويتخلى عن الأمل في معالجته، وطبيب آخر يمكنه على العكس من ذلك أن يؤكد بجهله أنه ما من مرض ولا ضرورة لأي علاج، لكن خلا الاثنين خطرين، ولكن قد نجد طبيبا ثالثا يمكنه أن يقوم بتشخيص صحيح وسليم للمرض، فيحدد أسبابه، ويرى بوضوح إمكانية معالجته، ويصف بشجاعة الدواء المناسب وينقذ مريضه، هذا هو بوذا الطبيب الحكيم العالم العارف لأمراض العالم.»[2]

إنّ مفهوم دوكها يمكن أن ينظر إليه من ثلاث وجهات نظر مختلفة:

- إن دوكها هي الألم العادي.
- إن دوكها هي الألم الناجم عن التغيير أو التبدل أو التحول.
- إن دوكها هي حالة مشروطة أو ظرفية.

---

(1) راهولا (واليولا). بوذا، المرجع السابق، ص27.

(2) المرجع نفسه، ص28-29.

كل أنواع الآلام من ولادة وشيخوخة ومرض وموت واجتماع مع أشخاص شريرين، أو ارتباط بظروف غير مرضية، أو افتراق عن أشخاص محبوبين، أو فقدان ظروف سارة، أو عدم الحصول على ما هو مرغوب فيه، وكل أشكال الألم الجسدي والعقلي تعتبر ألما عاديا.[1]

أمّا الشعور بالسعادة في وقت من الحياة والاستمتاع بها، ثم بتدخل تغيير عاجل أم آجل، ويحدث ألم وتعب ومعاناة يعتبر ألما ناجما عن التغيير أو التبدل أو التحول.[2]

أما الحالة الثالثة للدوكها تمثل الوجه الفلسفي للحقيقة النبيلة الأولى، وتمضي بعيدا وراء المعنى لكلمة معاناة وهي أن المجاميع الخمس للتعلق معاناة.[3]

«حين ننظر إلى وصف بوذا لدوكها يضيع الفهم البوذي التقليدي نرى أنّ الولادة وهي نشوء الوجود تتساوى مع الشيخوخة والموت باعتبارهما صورة لدوكها ولكن كيف تكون الولادة صورة للمعاناة؟ واقعاً عندما يفكر البوذيون بالولادة كمعاناة، لا ينكرون أن نشوء الحياة حدث سار، لكنهم يرون أنّ لهذا الحدث السار صورة المعاناة بطريقتين، أولا: أن فعل الولادة لا يتضمن فقط معاناة الأم، بل هو مؤلم ومضر للوليد أيضا. ثانيا: ينظر البوذيون إلى الولادة والموت كجزء من دورة لا بداية لها، تتبع كل ولادة فيها بموت وإعادة ولادة.»[4]

---

(1) المرجع نفسه، ص30

(2) راهولا (واليولا). بوذا، المرجع السابق، ص31.

(3) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، المرجع السابق، ص115.

(4) المرجع نفسه، ص116.

لكن ما الذي يعنيه بوذا عندما يخلص إلى وصف المعاناة قائلا بإيجاز «المجاميع الخمس للتعلق معاناة»، هذا القول حسب البوذية يجعلنا نميز بين كائنين أو شخصين الكائن الذي نعتبر أنفسنا إياه عادة، والكائن الذي نحن عليه فعلا، أكثر الناس يفكرون بأنفسهم بصيغة نفس مستمرة دائمة ذات سمات جسدية وذهنية معينة تتغير باستمرار، والغالبية لا يرون نواة كينونتهم نفسا ثابتة فحسب بل يعتقدون أنها نفس منفصلة ليس عن الكائنات الأخرى فقط بل عن جسدها وذهنها الخاص أيضا، بوذا يعتبر هذا النوع من التفكير جهلا، فلا وجود مستديما أو منفصلا فكل وجود له طبيعة النشوء المتبادل الاعتماد وكل الأشياء تتغيّر باستمرار تترابط مع كل صور الوجود الأخرى، فلا ذات منفصلة دائمة هناك، وإنما فقط توجد مجاميع خمس مترابطة من العمليات المتمثّلة في (العمليات الجسدية، عمليات الإحساس، العمليات الإدراكية، عمليات إرادة الاختيار أو عمليات الوعي.)[1]

إذن الأنا أو الذات أو الكائن هو هذه المجاميع الخمس الخاضعة للتغير المستمر، فلا وجود لأنا منفصل عن هذه المجموعات الخمس أو بعيد عنها كجوهر قائم بذاته، فهذا غير مقبول في التفكير البوذي أمام محاولة السعي إلى خلق وإبقاء نفس منفصلة ودائمة يلحقون بها هذه المجاميع الخمس فهي أكثر وأعمق صور المعاناة الأساسية، فلا وجود لنفس منفصلة أو شيء دائم، كل ما هو غير دائم هو دونها.

ومن خلال الحقيقة النبيلة الأولى نستنتج أن هناك ثلاث مستويات للمعاناة:

---

(1) المرجع نفسه، ص117-118.

- مستوى المعاناة العادية.

- مستوى معاناة التغير.

- مستوى معاناة إلحاق النفس بمجاميع الوجود.

هذا عن مفهوم المعاناة ومستوياتها المختلفة أما عن أسبابها فتمثلها لنا الحقيقة النبيلة الثانية سامودايا في النص التالي: « إنها ذلك العطش أو الرغبة الحارة الذي ينجم عنه الوجود من جديد والصيرورة من جديد المرتبطة بالفهم المشبوب الذي يجد بدون انقطاع متعة جديدة تارة هنا وتارة هناك، وهذا يعني العطش إلى لذائذ الحواس، العطش إلى الوجود والصيرورة، العطش إلى اللا-وجود(الانعدام الذاتي).»[1]

لو تمعنا جيدا هذا النص لاكتشفنا أن أحد أهم أسباب المعاناة التي يعيشها الإنسان هي الرغبة الجامحة لإشباع لذة من اللذات بطريقة غير معتدلة أو سوية سواء كانت رغبة جسدية أو رغبة معنوية، فالأولى مرتبطة بلذائذ الحواس والثروة والقوة، والثانية متعلقة بالأفكار للمثل والآراء والنظريات والمفاهيم والمعتقدات.[2]

مثلا: شخص يتوق للمخدرات باستماتة يمكن أن يسرق أو يقتل لأجلها، أو احتمال انتحار إنسان لنيل الراحة من معاناة المرض.

وحسب التحليل الذي قام به بوذا فإنّ كلّ التعاسات والنزاعات في العالم بدءاً من الخصومات الصغيرة العائلية حتى الحروب الكبيرة بين

(1) راهولا (واليولا). بوذا، مرجع سابق،ص41.

(2) مولا(علي). الموسوعة البوذية، ص135.

الأمم لها جذورها في هذا العطش، وكما قال بوذا: «إن العالم يعاني من الكبت والحرمان وتشابه رغبة شرهة لأنه عبد للعطش.»[1]

ألا يمكن القول أن بوذا سبق في ذلك «سيغموند فرويد» في قوله أن سلوكات الإنسان مصدرها غريزة الحياة أو الموت (فالرغبة في الوجود الدائم أو الصيرورة الدائمة هو أحد سباب المعاناة).

قال فرويد: «ليس الإنسان بذلك الكائن الطيب السمح، ذي القلب الضمان إلى الحب الذي يزعم الزاعمون أنه لا يدافع عن نفسه إلا بما هو قدر لا يستهان به من العدوانية وبالفعل فإن الإنسان نزاع إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض، وإلى استعماله جنسيا بدون مشيئته، وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الأمر به، واضطهاده وقتله...»[2]

والنّهم أو الطّمع الذي يظهر في أشكال متنوعة يؤدي إلى ولادة كل أشكال الألم من خلال استغلال الإنسان لأخيه الإنسان والاعتداء عليه أو قتله.

يمكن للعالم أن يستقبل فكرة أن التعاسات ولدت عن الرغبة الأنانية لكن كيف لهذه الرغبة وهذا العطش إنتاج الوجود من جديد والصيرورة من جديد، سنجد هنا نقطة جوهرية من تعاليم بوذا وهي أن السبب في ظهور دوكها (المعاناة) توجد في دوكها نفسها، أي أن السبب ليس خارجيا

---

(1) المرجع نفسه، ص135.

(2) فرويد (سيغموند). قلق في الحضارة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1977، ص72.

بقدر ما هو داخليا، وهذا ما نجده في الصيغة المعروفة التالية: «كل ما يملك طبيعة أن يظهر وأن يتجلى يملك كذلك طبيعة الكف والانقطاع. فكل كائن أو شيء أو نظام إذا كان يملك في نفسه طبيعة الظهور والتجلي فإنه يملك أيضا في ذاته طبيعة وبذرة كفه وانقطاعه ودماره».[1]

وإذا كانت الإرادة صالحة في بعض الأحيان وطالحة في البعض الآخر فإنّ الرغبة كذلك يمكن أن تكون صالحة أو طالحة، فليس هناك خطأ في الرغبة بالطعام حين يشعر الإنسان بالجوع أو الرغبة بالراحة من الألم عندما يعاني صداعا مثلا، لكن حين تكون الرغبة فعّالية للجشع والأنانية، تصير ساعتها مشكلة ومصدرا للدوكها، هذا هو سبب قول بوذا إن أصل المعاناة هو التوق المشدود للجشع الانفعالي المولّد لإعادة الوجود.[2]

إذن المعاناة يمتد أصلها إلى الرغبة الملحة أو الشهوة، بمعنى أنّ المعاناة سببها توق المرء إلى ما لا يستطيع حيازته أو الرغبة الملحّة في تجنّب ما لا سبيل لتجنّبه، وهكذا فإنّ الرغبة الشديدة في المال عندما يكون المرء فقيرا تفضي إلى المعاناة، والرغبة الشديدة في الصحة حينما يكون المرء مريضا تقود إلى المعاناة، والتوق إلى الخلود في مواجهة حتمية الموت يؤدي إلى المعاناة والتوق إلى العناء الذي تواجهه استمرارية المادة التي صيغت منها الحياة يؤدي إلى المعاناة.[3]

وبهذا يمكن التركيز على القول أن المعاناة هي نتيجة الفجوة القائمة بين حال المرء الفعلية وما يملكه، وبين ما يريد أن يكون عليه وما يريد

(1) راهولا (واليولا). بوذا،المرجع السابق، ص 42-43.
(2) . كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، المرجع السابق، ص121.
(3) المرجع نفسه، ص 81.

امتلاكه، أو بعبارة أخرى المعاناة تنشأ من تعلق الإنسان بما لا يمتلكه أو حتى بما يتعذّر امتلاكه.

طريق الانعتاق من المعاناة

أصبحت الآن المشكلة الأساسية في الفلسفة البوذية هي دحر المعاناة والطريق المؤدي إلى التخلص من كل الآلام والتعاسات، وهذا بعد إلقاء الحقيقة النبيلة الثالثة المتمثلة في نيروذا أي أنه يمكن القضاء على المعاناة بالتخلص على أسبابها. فإذا كان التوق الأناني هو المولد للمعاناة، يمكن نيل الحرية حينها، بإزالة ذلك التوق، فمن «أجل حذف الدوكها حذفا كاملا يجب أن يحذف منها جذرها الأساسي العطش أو الرغبة، وبهذا عرفت النيرفانا بمعنى استئصال العطش.»[1]

ما المقصود بالنيرفانا؟ يقر بعض الباحثين أنها كلمة فوق بشرية يستعصى فهمها بأسلوب اللغة المتداولة في حياتنا اليومية، لأنها غير متعلقة بما نمارسه يوميا وما نفكّره دائما، فلا توجد كلمات إذن تستطيع التعبير عن هذه التجربة لكن هذا لا يمنع من وجود بعض التعاريف والأوصاف الموجودة في النصوص البالية التالية: «إنها التوقف الكامل لهذا العطش، التخلي عنه بهجرة التحرر منه، الانفصال عنه، هي تهدئة كل ما هو مشروط، كل القدرات استئصال العطش، الانفصال، التوقف.»[2]

أمّا بوذا فقد عرّف «النيرفانا على أنّها الخير الأعظم لدى اليقظين.»[3] أي الخير المتعالي الذي لا يوجد فوقه ما هو أسمى وأرفع منه.

---

(1) راهولا (واليولا). بوذا، مرجع سابق، ص48.

(2) المرجع نفسه، ص 50.

(3) بوذا. الداماباد، مصدر سابق،ص 64.

ولو قلنا بهذا المعنى أن النيرفانا مفهوم سلبي، فهذا خطأ عند ممارسي التأملات البوذية لأنّ السلبي والإيجابي مفاهيم نسبية تنتمي إلى مجال الثنائية التي لا تنطبق على الحقيقة المطلقة «النيرفانا» لأنها تتجاوز الثنائية والنسبية معاً.[1]

إذن ما هو الطريق أو الصراط الذي يقودنا إلى تحقيق النيرفانا؟

تتضمن الحقيقة النبيلة الرابعة: «ماجا» الطريق أو الصراط الذي يقود إلى توقف الدوكها أو المعاناة وهو ما يعرف بالطريق الوسط أو الصراط الوسط الذي يأتي بين ضدين كان يسعى بوذا لتجنبهما بعد أن تأكد من جربتهما أنه لا جدوى من إتباعهما وهما: طريق البحث عن السعادة بالخضوع للملذات الحسية وطريق البحث عن السعادة بالأمانة والتقشف، الأول: طريق الناس العاديين، وهو منحى دنيء ومتبذّل لا فائدة منه، والثاني طريق الزهاد مؤلم ولا فائدة منه ولا قيمة، فاكتشف بوذا عن طريق التجربة الشخصية أو الذاتية الصراط الوسط الذي يعطي المعرفة والرؤية العميقة ويقود إلى الهدوء واليقظة إلى النيرفانا والذي يطلق عليه باسم الصراط النبيل الثماني أو «الطريق الثماني النبيل» لما يحتوي عليه من ثمانية أبواب أو أقسام: الرؤية الصحيحة، الذكر الصحيح، الكلام الصحيح، العمل الصحيح، وسائل الحياة الصحيحة، المجهود الصحيح، الانتباه الصحيح، والتركيز الصحيح.[2]

وإذا أردنا التقرّب أكثر من طبيعة الطريق ذاته فهو ذلك «الجهد الذي نبذله، والنشاط الذي نقدمه في أوضاع الحياة اليومية، وهو يتكون من

---

(1) راهولا (واليولا) مرجع نفسه، ص51.

(2) المرجع نفسه، ص59.

محاولتنا العمل مع مواقف الحياة اليومية باعتبارها عملية تعليمية (...) فهذا الطريق لا يستلزم بالتحديد نعته على أنّه روحي، إنّه مجرد رحلة روحية بسيطة تلك الرحلة، التي تشتمل على تبادل مع حقيقة هذا أو ذاك، أو مع عدم حقيقة ذلك أيضا، فالارتباط مع هذه التبادلات عملية الحياة وعملية الوجود هي الطريق ذاته(...).»[1]

لو تأمّلنا هذا القول لاكتشفنا أن الطريق الوسط الذي قدمته لنا التجربة، البوذية بعيدا عن أن يكون تأملات ميتافيزيقية وطقوس دينية وأفكار مثالية، بقدر ما هو ممارسات يومية نقوم بتعلمها، وأفعال نبيلة نسعى إلى تجسيدها في حياتنا اليومية.

«إن مبدأ بادماسمباهانا لا ينتمي إلى الشر ولا إلى الطيبة إنه لا ينتمي لا إلى نعم ولا إلى لا، إنه مبدأ يسعى إلى إراحة وتسكين كل شيء موجود في مواقف حياتنا مع بعضنا البعض.»[2]

إنّ جوهر الطريق الثماني النبيل هو تهذيب الحكمة والسلوك الأخلاقي والانضباط الذهني؛ فالرؤية الصحيحة والذكر الصحيح يعذبان الحكمة، والكلام الصحيح والعمل الصحيح ووسائل الحياة الصحيحة تقدم إرشاداً أخلاقيا للسلوك في الحياة، أما المجهود الصحيح والانتباه الصحيح والتركيز الصحيح تطرح استبصارا في الانضباط الذهني المطلوب للعيش بتناغم مع الطبيعة الحقّة للوجود.»[3]

---

(1) ترونجبا (تشوجيام). الحكمة المجنونة، تر: فوزي درويش، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط1، 1996، ص25.
(2) المرجع نفسه، ص85.
(3) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، المرجع السابق، ص 129.

لكن لا ينبغي التذكير بالطريق الثماني النبيل كمنظومة من ثمان خطوات متعاقبة يجب إتباعها تسلسليا الخطوة تلو الأخرى، بل يجب اعتبارها قواعد مرشدة للعيش الحق، هدفها بلوغ حياة متكاملة وراءها ثلاث مبادئ رئيسية أو ثلاث شعب جوهرية: «الحكمة التي تمكن من رؤية الأشياء كما هي حقا، كعمليات مترابطة دائمة التغيير، ترى طبيعة دوكها كيف تنشأ وكيفية إزالتها(...) السلوك الأخلاقي وغرضه تطهير دوافع الإنسان وكلامه وأفعاله، ليوقف تدفق المزيد من التوق(...) الانضباط الذهني ويسعى إلى نيل الاستبصار وإزالة الميول والعادات السيئة المبنية على أساس الجهل والتوق القديمين، كما يسعى إلى منع تطوير عادات وميول سيئة إضافية وإلى تطوير أخرى صحية.»[1]

ولكي يحقق الإنسان كماله عليه أن ينتقي صفتين معا وبالتساوي: المحبة من جهة والحكمة من جهة أخرى، المحبة تضم بين جنبيها الرأفة والإحسان والطيبة والتسامح وكل مواصفات القلب النبيلة، بينما تعني الحكمة الجهة العقلية والتي تضم الصفات الفكرية فإذا ما أنميت جهة المحبة وحدها وبقيت الجهة العقلية مهملة، يكون المرء أحمق ذو قلب طيب، وإذا أنميت الجهة العقلية وأهملت جهة المحبة فإن المرء يصبح جافا بدون أية مشاعر تجاه الآخرين، فالكمال البوذي هو تنمية المحبة والحكمة معا.[2]

وعليه فإنّ إتباع الحكمة والسلوك الأخلاقي والانضباط الذهني يمثل النواة الثابتة للممارسة البوذية من خلال قواعدها الثمانية النبيلة والتي علينا إيضاحها كالتالي:

---

(1) المرجع نفسه ص124-125.

(2) مولا (علي). الموسوعة البوذية، ص153-154.

1 ـ **النظرة الحق أو الرؤية الصحيحة:** تكمن في رؤية الأشياء كما هي عليه، تتضمن الفهم العقلي الصحيح للأشياء إذا كان العقل متيقظا بدافع من الشهوة أم مأخوذا بالبغضاء أم مخدوعا بوهم ما أو غير هذه الأمور، وإن كان شارداً أم مركّزاً وتستهدف هذه الطريقة التنبّه لكل حركات العقل التي تظهر منها وتختفي.[1]

2 ـ **النية الحقة أو الفكر الصحيح:** هو التفكير بصواب هو النظرة الصحيحة للواقع بدل النظرة الخاطئة، الشخص ذو النظرة الحق من يرى كل الأشياء عمليات متبادلة الاعتماد يفكّر بأنّ إنماء الحب والتعاطف مع كل الكائنات سيجلب السعادة ويعبّر عن هذا التفكير في نية التحرر من كل إرادة شريرة أو كراهية أو عنف.[2]

3 ـ **الكلام الحق أو الكلام الصحيح:** هو الابتعاد عن أي كلام يسبب الأذى للشخص نفسه أو غيره، هو الامتناع عن الكذب الغيبة النميمة الافتراء عن كل لهجة قاسية فظة غير مهذبة، عدوانية، الامتناع عن كل كلام يسبب البغضاء والكراهية والفرقة والنفور بين الأشخاص وعن الثرثرات التي لا نفع فيها، الكلام الحق هو قول الحقيقة والتحدث بطريقة لطيفة ودودة باستعمال الكلمات الودية العطوفة، العذبة والمناسبة ذات معنى وذات نفع مع معرفة الزمان والمكان الملائمين لكلام معين، بما في ذلك التزام الشخص بالصمت النبيل.»[3]

---

(1) المرجع نفسه، ص156.
(2) كولر (جون). مرجع نفسه، ص126_127.
(3) مولا (علي). مرجع نفسه، ص159.

4- **الفعل الحق أو العمل الصحيح**:هو الامتناع عن تدمير الحياة بردود الفعل غير المشرفة كالسرقة، القتل، الإيذاء، التورط في علاقات جنسية غير شرعية، هو وجوب توجه أفعال الإنسان لتطوير السلام والسعادة عبر احترام كل الكائنات الحية، هو أن نساعد الآخرين على أن يسلكوا الطريق المستقيم، الطريق الهادئ المشرف.[1]

5- **العيش الحق أو وسائل الحياة الصحيحة**: هو الامتناع عن كسب العيش بطرق مسببة للأذى ومهن ضارة بالآخرين، كتجارة المخدرات وتجارة الأسلحة والمشروبات المسكرة والسموم، قتل الحيوانات، هي أن يعيش الإنسان من مهنة شريفة، مفيدة جديرة بالاحترام وتساعد الآخرين، وتؤكد على كسب وسائل عيش كافية للحياة بجهود الإنسان الخاص دون التورّط في وسائل سيئة لكسب المعيش.[2]

6- **الجهد الحق أو المجهود الصحيح**: هو الإرادة النشيطة لإقامة عائق أمام ظهور حالات عقلية سيئة ومرضية للتخلّص من الحالات المشؤومة الموجودة أصلا في الإنسان، وإظهار حالات عقلية جيدة وسليمة وتنميتها وإيصالها إلى الكمال.[3]

7- **التنبه الحق أو الانتباه الصحيح**: هو» أن يكون الإنسان داريا ومنتبها لكل فعالياته وتشتمل على فعاليات الجسد، الإحساس والشعور، الإدراك التفكير والوعي أن يكون الإنسان داريا ومنتبها لفعالياته يعني فهم ماهية هذه الفعاليات وكيفية نشوئها، واختفائها وسر

(1) راهولا (واليولا). بوذا، مرجع السابق، ص61.
(2) المرجع نفسه، ص62.
(3) المرجع نفسه، ص62.

تطورّها والسيطرة عليها، والخلاص منها وطريقة ترابطها مع بعضها».[1]

8- **التركيز الحق أو التركيز الصحيح**: ويشير إلى الوعي لتمكين الإنسان من الرؤية بعمق في داخل شيء ما. كل من الجهل والاستنارة المولّدين للمعاناة والسعادة على التعاقب، لهما جذراهما في الفعاليات الذهنية.»[2]

نستنتج إذن من خلال هذه القواعد التي وضعها بوذا أو ما يسمّى بالطريق الثماني النبيل أنّه أسّس لفلسفة أخلاقية قائمة على ما يمكن أن يكونه الشخص وما يفعله باعتبار أنّ الإنسان كائن أخلاقي يفعل الواجب من أجل الواجب، وأن يقابل السيئ بالحسن، والكراهية بالحب، والكذب بالصدق، أي عليه أن يتحلّى بكلّ القيم الأخلاقية الرفيعة والنبيلة سواء في علاقته مع نفسه أو علاقة الأب بأسرته، أو علاقة الحاكم برعيّته وأراد بوذا أن يجعل منها قيما عالمية إنسانية على كلّ امرئ أن يأخذها ويعمل بها للتخلّص من معاناته.

لكن هذا الموقف نجد الكثير من الفلاسفة من يوجّه إليه سهام النّقد والرّفض ويعتبر أن التحلي بالقيم الأخلاقية والفضيلة سلاح النفوس الضعيفة وليست القوية، لأنّ الواقع الذي يعيشه الإنسان أصبح القويّ يأكل فيه الضعيف والغلبة والنصر للقويّ الذي يتصرّف بكل طرق النهب والاستغلال وعدم الشفقة مع غيره. كما لا يمكن القبول بأخلاق عالمية ومشتركة، فلكلّ مجتمع أخلاقه، والقوّة القاهرة والآمرة هي سلطة

(1) كولر (جون). الفلسفات الآسيوية، مرجع سابق، ص129.
(2) المرجع نفسه، ص129.

المجتمع لا الفرد، فما يقول به المجتمع خير فهو خير وما يقول به شر فهو شر، بل نجد بعض الفلاسفة الاجتماعيين وفي مقدمتهم «ليفي برول» يرى أنّ الخير يكمن في الاندماج مع أخلاق المجتمع وعاداته، والشر يكمن في عدم الاندماج معها.

أمّا في مجال الحكم والسياسة نجد على سبيل المثال لا الحصر أنّ الفيلسوف ميكيافيلي لا ينصح الحاكم أن يكون متخلّقا بأخلاق حميدة كالصدق، الرحمة والرأفة، بل يدعوه إلى التصرّف بكل طرق النذالة حتى يتمكّم من تحقيق أهدافه قائلا: «أحد هذين السبيلين يتلخص في وصول المرءِ إلى مرتبة الإمارة، عن طريق وسائل النذالة والقبح. أمّا السبيل الآخر فعن ارتقاء أحد أبناء الشعب سدة الإمارة في بلاده (...).»[1]

صفوة ما توصّلنا إليه من خلال هذا التحليل هو أنّ الهند تحمل تراثاً ثقافياً عميقاً ومميّزاً بطابعه الروحي، الذي يجعل المتناقضات تعيش بين أحضانه وتتعايش فيما بينها بكل تسامحٍ ومحبّة دون إحداث أي تنافراتٍ أو نزاعاتٍ تؤول إلى إراقة دماءٍ أو غيرها. يتعايش السحر مع المنطق مع الدين مع الفلسفة لتقدّم لنا هذه المنظومات الفكرية في الأخير الطابع المميّز الذي تنفرد به الثقافة الهندية عن غيرها من الثقافات الأخرى.

عرفت الهند كغيرها من بلدان آسيا والعالم تفكيراً فلسفياً جعل من الواقع مصدر إلهامه الفلسفي ومنبع تساؤلاته النابعة من الدهشة والإثارة التي تقدّمها أشكال الحياة ومواقفها المختلفة. ممّا جعل موضوع فلسفتها

---

(1) مكيافللي (نيقولى). الأمير، تر: خيري حمّاد، منشورات للكتب التجاري، بيروت، ط3، 1970م، ص 96.

يتّجه نحو الإنسان أو الذات باعتبارها محور الاهتمام والموضوع الواجب على الفلسفة التفكير فيه والانهمام به ليس من أجل البحث والتفكير فقط بل من أجل أن يعيش الإنسان في هدوء وطمأنينة، لأنّ الهند أخذت الفلسفة بمعناها العملي التطبيقي، فالغاية من الفلسفة هي إيجاد حلول للمعاناة التي يعيشها الإنسان وليس وضع نظريات ميتافيزيقية مجرّدة عن الواقع.

وإذا كانت الفلسفة البوذية عبر مؤسسها «جوتاما سيدهارتا بوذا» تعتبر أحد أقوى المدارس الفلسفية الهندية هي الأخرى لا تخرج عن طابعها العملي والأخلاقي بصورة أساسية وجوهرية فقد كان محور اهتمامها هو مشكلة المعاناة التي يعيشها الإنسان (الولادة ألم، المرض ألم، الشيخوخة ألم، الموت ألم) فتوصّلت إلى أنّ هذه الفكرة هي حقيقة واقعية لا يمكن إنكارها أو تجاهلها لها أسبابها وبالقضاء على أسبابها نقضي على المعاناة. فوضع «بوذا» فلسفة عملية ومبادئ أخلاقية قابلة للتطبيق والممارسة ممّا سمح لنا تسميتها أو نعتها على أنّها فلسفة حياة أفكارها كلّها قائمة على تأسيس الصفات النبيلة والحميدة للإنسان والتي يتميّز بها عن باقي الموجودات في الكون من تسامح، محبة، الابتعاد عن الانغماس في الملذات، الإبعاد عن الطمع، الجشع وغيرها من المبادئ الإنسانية والأخلاقية التي على الإنسان أن يأخذ بها فيكل مجالات الحياة اليومية سواء الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. وإذا أردنا تخصيصها أكثر يمكن القول أنّ الفلسفة البوذية هي فلسفة إنسان تحكمها ثلاثة قواعد جوهرية الحكمة والانضباط والسلوك الأخلاقي.

الفصل الثالث

سؤال المادة في الفكر الفلسفي الهندي
(بقلم: نميش جهاد)

سؤال المادة في الفكر الفلسفي الهندي

للفلسفة الهندية تاريخ طويل والشذّرات التأميلة الأولى التي يمكن أن توصف بأنها فلسفة تنتمي إلى الريغ فيدا التي تمّ تأليفها في وقت مبكر يعود إلى 1500 ق.م، ومنذ تلك البدايات التي أضفى عليها مرور الزمن هالة من الغموض والالتباسات أحرزت الهند ثروة طائلة من الرؤى والتأملات والمناقشات الفلسفية، غير أنه من الصعب تحديد الفلسفة الهندية من حيث تتابعها الزمني، ذلك أن التاريخ الهندي حافل بالأمور البعيدة عن الدقة والوضوح فيما يتعلق بالأسماء والتواريخ والأماكن فقد تم التشيّد في الهند بصورة بالغة عن مضمون الفكر، وجرى التركيز بصورة محدودة للغاية على الشخص والمكان والزمان بحيث أنه في العديد من الحالات لا يعرف من هو المسؤول عن فلسفة بعينها، وعندما يكون المؤلف مجهول فإن الزمان والمكان لا يمكن تقديرهما إلا على نحو غير مباشر، ولهذا السبب فإن الزمان عادة ما يقدر بالقرون وليس بالسنوات أو العقود، والتأليف ينسب إلى مدارس وليس إلى أفراد بذواتهم، ومع

ذلك فمن الممكن رؤية التغيرات في التفكير الفلسفي وهي تقع في تسلسل معين، أي أنه من الممكن إدراك السابقين واللاحقين فيما يتعلق بالمشكلات والحلول الفلسفية المختلفة.

وما يجعل المنظور التاريخي سهلا أن نتفق بصفة عامة على تصنيف لفترات في تطور التراث الفلسفي في الهند، وتمتد المرحلة الفيدية من نحو 1500ق.م إلى بينما شغلت المرحلة الملحمية الفترة من 800 ق.م إلى 200 ق.م ودامت مرحلة السوترا حتى نحو 400ق.م واستمرت حتى نحو عام 1700ق.م.

أما مرحلة النهضة التي مازالت مستمرة حتى اليوم، فقد بدأت نحو عام 1800 وكما ذكرنا سابقا قصة الفلسفة الهندية طويلة أو مثيرة، ومنذ بداية الفكر الفلسفي الهندي في تأملات وحكماء الفيدا، قبل آلاف السنين، وحتى الوقت الراهن وعلى صعيد عملي، فإنه لكل رؤية أو ظل تأمل معروف وجود في الفكر الهندي بتعميمات بسيطة، ورغم ذلك فإنه يمكن تحديد سمات معينة سائدة على أساس استمراريتها، أو رواجها لدى الفلاسفة وأهميتها الذائعة في حياة غالبية الناس، إذن: ما هي الأسئلة الثقافية التي كانت رائجة في الفلسفة الهندية؟ كيف كانت النظرة الهندية إلى كل من الطبيعة والله والإنسان؟

قصّة الفلسفة هي قصّة التّأمّل البشري في الحياة، ومشكلة الحياة هي نبع الفلسفة ومحك اختيارها، ولو أنّ احتياجاتنا العملية كافة تمت تلبيتها وجرى إشباع فضولنا الإنساني فمن غير المحتمل أن يكون هناك أي نشاط فلسفي، ذلك أنّ المصدرين الأساسين للفلسفة هما الفضول فيما يتعلّق بالذّات وبالعلم والرّغبة في التّغلّب على جميع أنواع المعاناة، إذ تفضي

الاحتياجات العملية والفضول النّظري إلى النّشاط الفلسفي. فالنّاس يتأمّلون ذواتهم على نحو طبيعي، ونحن ننظر إلى ذواتنا في سياق ما يحيط بنا ونحاول كشف أسرار الوجود، وعلى هذا النّحو فإننا نفحص أي نوع من الموجودات نكون، وبين أيدينا موضوع من المواضيع الشّائكة التّي أثارتها الفلسفة ولسوف نناقش في هذه الدراسة إشكالية المادّة في الفكر الهندي، وبادئ ذي بدء فإنّنا نحتاج إلى تقديم الثّقافة الهندية والإطّلاع على فلسفتها وكيف كانت نظرتها للمادّة.

تستمر الفلسفة في الشّرق في التّواصل عن كثب مع الحياة عائدة إلى محك التّجربة الإنسانية، والنّاس يمدّون اهتماماتهم إلى ما يتجاوز حياتهم العادية، ويكافحون لرؤية الوضع الصّحيح لوجودهم ولفهمه، كما أنّ الميل الشّرقي لحمل الفلسفة محمل الجد يعود إلى اعتبارها المشروع الأكثر أهمية وجذرية للحياة. وبالتّالي الميل إلى تجنّب عزل وتجزئة الحياة عن المعرفة والفلسفة.

تعد الهند بمثابة سرّ العالم، وخلاصة عامة للحضارات القديمة والحديثة. ويتمتّع الفكر الهندي بتقاليد فلسفية غنية ومتنوّعة، يرجع تاريخها إلى نصوص الأوبانيشاذ في الفترة الفيدية المتأخّرة، كما أنّ هذا الفكر قد انتقل بالحديث الشّفوي أكثر منه بالكتابة، فأقدم صورة هبطت إلينا عن مذاهب المدارس المختلفة هي الحكم ويسمّونها «سترات »، ومعناها خيوط يكتبها المعلّم لتكون وسيلة لشرح رأيه لغيره بل تعينه على وعيها في ذاكرته، كما أنّ الاكتشافات الأخيرة أعلنت عن قيام حضارة راقية منذ ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد في المناطق الشّمالية والشّمالية الغربية من الهند، وهي الحضارة التّي كانت تعرف بحضارة وادي الإندوس، وتعتبر

هذه الحضارة من أولى العناصر الملموسة في تطوّر الثّقافة الهندية. وقد استمرّت هذه الحضارة إلى يومنا هذا، الأمر الذّي حمل بعض المؤرّخين على الاعتقاد بأنّها هي الأم للهند.

كان الهنود يشتهرون باحترامهم الكبير لمن ينشد الحكمة، وإجلالهم وتوقيرهم للحكماء، حيث تتّخذ الحكمة العملية المتراكمة في الهند شكل ترويض النّفس الذّي يهدف إلى تحقيق التّكامل المطلق للحياة، ولكي يتاح هذا التّرويض للنّفس لكل الأشخاص، فإنّه يتم توجيه الإنسان عبر نشاطات العبادة، والتّفاني والتّركيز، ودروب ترويض النّفس هذه هي الحكمة الفلسفية. فقد كان حكماء الهند قبل ثلاثمائة عام وهم يتأمّلون طبيعة الذّات وطبيعة الواقع المطلق، وقد وصل فلاسفة الأوبانيشاذ في متابعتهم لهاتين المسألتين إلى إدراك أنّنا في أعماق أغوار وجودنا متّحدون مع الطّبيعة المطلقة للواقع، وكانت المشكلة العملية الفورية التّي نشأت من هذا الاكتشاف، هي كيفية إدراك هذه الذّات، ومن ثم تتّحد مع جوهر الكون ذاته، ومن هنا يمكن طرح إشكالية تجمع جملة من الأسئلة وهي كالتّالي: ما طبيعة المادة في بناء الواقع في الفلسفة الهندية ؟ وما هو العنصر الجوهري المشترك بين جميع الموجودات؟ وهل يمكن القول بأنّ المبدأ الذّي يسكن أصل الموجودات يرتبط بالأتمان التي هي ذات الأشياء؟ وهل العالم ناتج عن العناصر المادية أو تحوّلا للمّادّة غير الواعية قابلة لتطور، أم هو نتاج للبراهمان والمادّة معا؟

الثّقافة الهندية وتراثها: إطلالة تاريخية على الفلسفة الهندية تعود بدايات الفلسفة في الهند إلى الفيدا(العلوم) التّي لا يمكن أن نحدّد بدقّة ظهورها من النّاحية الزّمنية، وأقدم أجزائها تعود إلى حوالي 1500 سنة

قبل الميلاد، وفي هذه الأسفار من الكتابات نجد جمعا بين العلم الدّيني والعلم الأسطوري السّائد آنذاك.

كما يتضمّن الفكر الهندي نظرة مادية للعالم بوصفه نقيضا للنّظرة المثالية الموجودة في الأوبانيشاد، وهذه النّظرة المخالفة للمثالية تسمّى شرفاكا، ولها اسم آخر هو لوكاياتا أي نظرة عامة النّاس إلى العالم. وقصة الفلسفة الهندية طويلة ومثيرة منذ بداية الفكر الفلسفي الهندي في تأمّلات حكماء الفيدا. وأكثر السّمات إثارة في الفكر الفلسفي الهندي بعد ثراؤه وشموله تتمثّل في طابعه العملي، فقد نشأت تأمّلات حكماء الهند من محاولتهم تحسين الحياة، فقد واجه الفلاسفة الهنود العذاب الجسدي والذّهني والرّوحي وسعوا لفهم مبرّراته وأسبابه وحاولوا تحسين فهمهم لطبيعة الإنسان والكون كما أرادوا استئصال أسباب المعاناة وتحقيق أفضل حياة ممكنة.[1]

تهتم الفلسفة الهندية قبل كل شيء بالبحث عن طرق لتحرير النّفس من التّقيد بأنماط هي شذرات محدودة من الوجود، وهي عبودية تسبّب المعاناة وبحسب الأوبانيشاذ فإنّ القوّة العظمى (براهمان) التّي تمنح الكون طاقته، والطاقة الرّوحية للذّات أتمان هما شيء واحد وهذه الرّؤية التّي توحّد بين الذّات والحقيقة تشكّل المحور العملي للفلسفة الهندية واختارت الهند التّشديد على الانضباط الذّاتي والسّيطرة على النّفس كشرط مسبق للسّعادة والحياة الخيّرة، فالسّيطرة على الذّات هي الطّريق الأساسي للقضاء على المعاناة. فمعرفة الذّات والسّيطرة على النّفس يمكن أن تؤدّي إلى تحقيق المعاناة، ومن هنا أصبحت الممارسة العملية للفلسفة الهندية في أحسن صورها هي فن العيش في إطار

---

(1) 1 جون كولر. الفكر الشّرقي القديم ـ مرجع سابق، ص23 ـ24 .

السّيطرة الكاملة على الذّات، ويمكن تصنيف تطور التّراث الفلسفي الهندي إلى مراحل ثلاث هي:

المرحلة الفيدية: تأسّس الفكر الفيدي في الفترة ما بين 1500 ق م إلى 1700 ق م بدأ العصر الفيدي عندما انتقلت الشّعوب الآرية من آسيا الوسطى إلى وادي السّند من نحو عام 1500ق م.

فيها اختلط التّراث الثّقافي الذّي حملوه معهم بتقاليد الشّعوب التّي التقوا بها وعاداتهم، وبدأ ما يمكن تسميته بالثقافة الهندية، وقد اندرجت الثّمرة الفلسفية لهذه المرحلة المبكّرة في مجموعة من الكتابات تعرف باسم «الأوبانيشاد» التّي تمثّل ذروة التأمل الفلسفي لهذه المرحل. ويقرأ المتخصّصون الفكر الهندي على أنّه متشبّع بالأسئلة: لماذا ؟ كيف؟ ومتى؟ وزعماء الفكر الفيدي حاولوا خلال قرون طويلة من الزّمن الإجابة عن هذه الأسئلة، وما يميّز إجاباتهم، هي أنّها أجابت عنها انطلاقا من أفعالهم وسلوكاتهم، ونسبوا الأحداث الطّبيعية إلى الآلهة، الأمر الذّي ساهم بشكل كبير في امتزاج الفكر الدّيني مع الفكر الفلسفي الفيدي، وعليه يمكن القول أنّ التّفكير الفيدي هو بداية الفلسفة الهندية ونصوص الفيدا هي أربعة كالتّالي:

- نص سامافيدا: وتحتوي على أشعار البراهما .
- نص ياجورفيد: وسمي بالهندية أرانيكا وهو عبارة عن تأويلات لأشعار براهما .[1]
- نص أترافافيدا: وهو نص يفكّر في الأسئلة الدّينية أو ما يسمى

(1) 2 المرجع نفسه ـ ص 34 .

بالأوبانيشاد وهو أهم النّصوص الفيدية وأكثر النّصوص ميولا للفلسفة بمعنى أنّه نص يبحث في معنى الحياة الحقيقية .

المرحلة الملحمية: ظهر تراث خاص بالهند على أعقاب التّراث الأدبي الفيدي، امتلأ بالقصص والملاحم والتي معظمها كانت تحمل رؤى خاصة بالإنسان وبالمثل الكونية وأهم هذه الملاحم: ملحمة ماهابارتا وملحمة رامايان .

ملحمة ماهابارتا: وهي ملحمة غنائية تروي قصّة إخضاع الأرض لبارتا، وهو اسم قديم للقارّة الهندية وهذه الأرض كدليل قوي للحياة بكل أبعادها وهي ملحمة تتقاطع بين الفلسفة والدّين والسّياسة .

ملحمة رامايانا: وهي عبارة عن قصيدة مكوّنة من أربعة مجلّدات تقدّم نظاما ميثاليا للمجتمع بالأخص وللحياة ككل، وتحمل فلسفة خاصة بالمرأة، ومثلا أعلى للرّجولة وإبّان هذه المرحلة كتبت عدّة بحوث سميت بدراما شسترا وهي بحوث تعرض أهمية النّجاح المرفوق بالقوة.

المرحلة الحديثة: وهي المرحلة التّي اتّصلت فيها الفلسفة الهندية بالغرب وتأثّرت به حيث دفعت بالفلاسفة الهنود إلى إعادة قراءة التّراث الهندي من جديد، بدءا من شروحات الفيلسوف الهندي رام موهرويت مع كل من غاندي وطاغور، وفي الحقبة الرّاهنة عرفت الهند نهضة فلسفية كبيرة خاصة بما يعرف بالفلسفة المقارنة، ومن بين خصائص الفلسفة الهندية المعاصرة هي فلسفة عملية، ذات رؤية حقيقية اهتمت بضبط النّفس والأخلاق والتّسامح.[1]

(1) جون كولر. الفكر الشّرقي القديم، ص 34 .

مرحلة السّوترا: في هذه المرحلة تمّ إرساء العديد من التّفسيرات الفلسفية النّسقية للعالم وللطّبيعة الإنسانية، وتمثّل هذه المذاهب أوّل جهد فلسفي خالص في الهند، فهي لم تحاول أن تفسّر أساسيات الحياة والعالم فحسب، وإنّما قامت بانتقاد ذاتي، والسّوترات هي الأقوال المأثورة المنتمية إلى البوذية والجينية، والكارفاكا هي مذهب مادي تماما على حين المدارس الأخرى التي تسمح بالقيم الرّوحية .

مرحلة الشّروح العظمى: مع قيام أجيال من الحكماء والدّارسين بدراسة السّوترات وتمحيصها، قام هؤلاء بكتابة شروح لها وتعليقات عليها وعلى هذا النّحو كتبت الشّروح العظمى، وتسمّى بمرحلة الأنساق الفلسفية المنظّمة، فهي تشمل كل من الشّروحات الفلسفية الدّقيقة عن العالم والطّبيعة البشرية، وهي أيضا تشمل الفلسفات التّالية: البوذية، الجيانية، التّشرفاكا، النّيايا، الفايشيشكا، اليوغا...إلخ.

لقد استجابت فلسفات الهند لدوافع عملية وتأملية محضة، فقد كان هناك على الصّعيد العملي التّعرف على الأشكال المألوفة، من المعاناة والمرض والجوع والوحدة والعلم، بأنّ الموت سيحل في نهاية المطاف بمن حلّت المعاناة به، وكان هناك على الصّعيد النّظري حب الاستطلاع الإنساني الفطري لفهم التّجربة وتنظيمها، وأدّت اعتبارات تأمّلية إلى بناء وصف تفسيري لطبيعة الواقع والوجود الإنساني[1].

ولكن هذه الاعتبارات لم تؤخذ بصورة منفصلة، فقد استخدم الفهم والمعرفة المستمدّان من الفضول التّأملي في محاولة للتّغلّب على العذاب

(1) المرجع نفسه، ص 37 .

والمعاناة، ولمّا كانت الفلسفة الهندية معنية في المقام الأول بمعاناة الموجودات البشرية فإنّ الذات الإنسانية لها أهمية تفوق الموضوعات التّي تأتي في إطار تجربة هذه الذات والنّفس التّي تعاني هي على الدّوام الذّات مناط الاهتمام ومعاملتها خلاف ذلك يعني النّظر إليها باعتبارها شيئا، وبحسبانها مجرد موضوع، وتوصف الذات المطلقة في الكتابات الفلسفية بأنّها ذات نقية، أو ذات لا يمكن أن تصبح موضوعا قط .

الثّقافة الهندية وديـاناتها

الدّين والفلسفة الهندية:

تروي لنا الأديان الهندية قصّة الوحدة والاستمرارية نفسها، والتّنوع المدهش في الدّيانات الهندية يعود إلى اندماج عدد كبير من الدّيانات المختلفة فيما بينها، وقد عكف الآريون القدامى على عبادة قوى الطّبيعة وصورها في أساطيرهم، وما إن استوطنوا البلاد واستقروا بها حتى أخذت الآلهة الفيدية تتوارى وتزول تدريجيا ليحل محلها ثالوث إلهي إستثني منه براهما وشكتي التّي تمثّل الأنوثة، وإنّ وحدة النّظر إلى الأديان والمعتقدات في الهند مستمدة من عقلية فلسفية تعترف وتسلّم بما تنطوي عليه الطّقوس الخارجية والعقائد الكامنة من أهمية شكلا وروحا، ويستفاد من العبادات القديمة التّي كان يمارسها الآريون على نحو ما جاء في المؤلّفات الفيدية، بأنّ الأفراد يشبعون ميولهم الدّينية الكامنة باتّصالهم روحيا بالقوى الطّبيعية بوصفها مظهرا من مظاهر الحقيقة العليا، وبمرور الأيّام تضاعفت النّواحي المادية لهذه الطّقوس وتعدّدت كثيرا، بحيث مال النّاس إلى نسيان أهداف الدّين وأغراضه الحقيقية، وانقسم المجتمع إلى طبقات.

ونتيجة هذا التّقسيم تدهور الدّين، ما أدّى إلى قيام نظام الطّبقات وأصبحت العبادة مقصورة على طبقة معيّنة. كان بوذا ينادي بنبذ الطّقوس وأساليب العبادة كليّا ويركّز اهتمامه في الحث على الأخلاق الحميدة والتّهذيب الرّوحي، ولمّا كانت البوذية مذهبا عقليا للغاية فلم يكن من المقدر لها أن تكون في متناول ذهنية الرّجل العادي، لكن تبيّن أنّ هذه الطقوس أكثر اعتمادا على المادة من الطّقوس التّي سعى بوذا إلى إلغائها، وقد أخطأ الكثيرون في فهم النّظرية البوذية الخاصة بالغناء. فحكاية الهند القديمة هي حكاية الرّفاهية الماديّة والعظمة، وهناك جانب آخر في الدّيانة الهندية يسعى إلى الجمع بين الرّوح والمادّة، وبين الفوز بالدّنيا والتّفوّق الرّوحاني[1]، وبالتّالي لم تكن الفلسفة الهندية مقصورة على الشّؤون الفكرية فحسب، بل تعدّد ذلك العمل إلى البحث عن سبيل جديد للحياة. ولم تكن الفلسفة الهندية لتقتصر اهتمامها عن أمور الدّنيا دون أمور الآخرة، لكنّها أعطت لكل منهما حقّه وساعدت في التّشجيع على خلق تفكير مركّب، فقد كانت تنظر إلى العالم كحقيقة موحّدة تعبّر عن نفسها في أشكال وأساليب مختلفة لذلك فقد اعتبر الدّين حقيقة واحدة تتجلّى في معتقدات ومذاهب مختلفة.

كانت الجوانب المادية في الثّقافة الهندية القديمة على جانب كبير من المستوى الرّفيع، فقبل أن ينحدر الحكماء الآريون الذّين نظّموا نصوص الفيدا إلى وادي السّند بألف عام تقريبا، وبدأت حضارة وادي السّند بعد 3000 ق م. وكان الدّين يلعب دورا كبيرا في هذه الحضارة، حيث كان

---

(1) هامايون كبير. التّراث الهندي من العصر الآري إلى العصر الحديث، ـتر: ذكر الرّحمن ـ هيئة أبو ظبي للثّقافة وللطّباعة ـ أبو ظبي ـ ط1 ـ2010 .ص77، 78.

هناك تماثيل أنثوية صغيرة تؤكّد على أهمية الحمل والرّضاعة، وتماثيل الثّيران وحيوانات ذكورية أخرى تشير إلى ديانة تهتم بالخصوبة.

كانت نصوص الفيدا تشكّل جوهر طقوس الهند المقدّسة، وتحدّثنا الفيدا ذاتها بأنّ هذه الأشعار وطقوسها ترتّل وتنشد بطرق خاصة ويتفنّن بها فإنّها تمكّن الخلق جميعا من المشاركة في حكمة الواقع الإلهي وطاقته، وينظر إليها على أنّها نوع من المعرفة العملية المرتبطة بالفعل القادر على قهر التّجزئة في إطار عملية توحيد لكل الكائنات وملء الحياة بطاقة مقدّسة هائلة، ومعظم الأناشيد الفيدية موجّهة إلى الآلهة، ولها وظيفة مركزية في تأدية الطّقوس لكن ذلك لا يعني أنّها مجرّد ترانيم طقوسية تخص العبادة فقط، بل إنّ الآلهة التي تتم مخاطبتهم بمجموعة الأشعار هذه ليست موجودات ذات سمات بشرية، بل هي رموز للقوى أنطولوجية. فالحياة، الماء، النّار، تلك من بين القوى المباركة في الوجود التّي يرمز إليها كآلهة في الفيدا وهي تمثّل القوى التّي تخلق الحياة وتدمّرها والتّي تسيطر على فيض الوجود وغيضه فمثلا الإله آجني هو إله النّار لا يرمز إلى النّار الطّبيعية بل يرمز إلى قوّة النّار .ويجب التّعامل مع هذا الإله بحكمة لأنّ النّار تساهم في الحياة، فالإله سوما هو إله الشّعر والنّشوة والاستنارة والحياة الواعية [1].

أما الإله أندرا هو في الفهم الفيدي رئيس الآلهة الفيدية يشبه الإنسان يحمي شعبه ويمنحهم القوة ويرمز للشّجاعة والقوة.

وعلى الرّغم من أنّ الآلهة الفيدية ترمز لقوى الوجود فإنّها لا ينظر إليها

(1) هامايون كبير. التّراث الهندي من العصر الآري إلى العصر الحديث، مرجع سابق،ص77، 78 .

عادة باعتبارها خالقة الوجود، فكل من العقل ومادّة الكون ينظر إليهما على أنّهما متضمّنان في الوجود ذاته، ولا سبيل إلا في فصل أحدهما عن الآخر، ونصوص الفيدا معنية في المقام الأوّل بتحقيق الكمال في الحياة من خلال الممارسة الدّينية، فإنّ هذه النّصوص ينظر إليها بصفة عامة على أنّها نصوص دينية أكثر منها فلسفية، وليس التّمييز بين الدّين والفلسفة بالأمر الهيّن في الثقافة الهندية، ويمكن القول بأنّ الفكر الفلسفي حر يمضي في أي اتجاه تقوده التّجربة إليه. لذا فإنّ الفلسفة هي العامل الحاسم في تقرير الثّقافة الهندية على مختلف أنواعها وأشكالها، وإنّ تباين البلاد وتغايرها من النّاحية الجغرافية ومن ناحية القبائل واللّغات، ومن ناحية العادات والتّقاليد، ومن ناحية المنظّمات السيّاسية والمراحل الثّقافية، قد هيّأ عقلية سكّانها للاعتراف بالاختلاف، والبحث عن الوحدة في التّناقض ومن مفاخر الآريين الذّين غزو الهند أنّهم استطاعوا أن يصوغوا تعبيرا فلسفيا عن هذا القبول.

والنّتيجة أنّه رغم كل هذا التّباين المدهش في المظاهر، توجد هناك الوحدة والاستمرار، بل أعجب من ذلك الاتفاق في الفكر الهندي الأمر الذّي أثار دهشة الأجانب والدّارسين الهنود.[1]

ديانات الهند القديمة: تنوع واختلاف

تتوزّع الهند ما بين طوائف دينية وعرقية كثيرة، ولكل منها تاريخ ثري وأصالة عميقة الجذور، حيث ينتمي سكّان الهند إلى عدد من المجموعات العرقية وأهمّها:

---

(1) جون كولر ـ الفكر الشّرقي، مرجع سابق،ص 49.

1ـ الدّرافيديون: وهم أقدم الشّعوب التّي سكنت شبه القارة الهندية والذّين من المحتمل أن يكونوا من شعوب البحر المتوسّط من ذوي البشرة السّمراء وأسّسوا حضارة مدنية في وادي نهر السّند.

2ـ الهنود الآريـون: وهم على الأرجح قبائل من المناطق الجنوبية من روسيا الحالية، وسكنت الهند وكانت مميّزة عن الشّعوب التّي كانت تسكن الهند أصلا بلون بشرتها الفاتح وتنظيمها الاجتماعي. وتمكّنت هذه القبائل على مر القرون من إقامة حضارة برهمية تشكّلت فيها الأصول الأساسية للمذهب الهندوسي، ويسكن معظمهم في شمال الهند، ويشكّلون أكبر عرقيات الهند، بالإضافة إلى هذا عرقيات أخرى منها المنغوليون.

أمّا أهم الطوائف الدّينية في الهند فنجدها كثيرة وسوف نتحدّث عن أهمّها:

1ـ الهندوسية: هي أقدم ديانات الهند وأكبرها من حيث عدد معتنقيها، ويمكن تقسيم الهندوس إلى ثلاث جماعات، جماعة تعبد الإلهة «شيفا shiva» وجماعة تعبد الإله «فيشنو» في تجسّداته المختلفة، وآخرون يعبدون الإله «شاكتي». وفي القرن 19 ظهرت عدّة حركات إصلاحية هندوسية، نتيجة لاتّصال الهند بالمسلمين أوّلا ثم الغرب، وتقوم الحياة الاجتماعية للهندوس على فكرة الطّبقات، وهو نظام قديم في الهند يسمّى فارنا وبناء عليه يقسّم المجتمع إلى الطّبقة البيضاء.[1]

---

(1) يونج شوون كيم ـ مقدّمة في فكر آسيا الفلسفي والدّيني، ترجمة طلعت مراد بدر، حميد علي مفتاح ـ منشورات جامعة عمر المختار ـ البيضاء ـ دط، سنة 1997، ص 25ـ26.

طبقة البرهميين وتضم القساوسة والعلماء، والطّبقة الحمراء «الكاشتري» التي تضم الحكماء والجنود والإداريون، والطّبقة الصّفراء» الفيزية «وتضم الفلاحين والمزارعين والتّجار، وأضيفت طبقة أخرى فيما بعد وهي الطّبقة السّوداء «السّودرا» وهم العمّال المهرة كالخزّافين والنّساجين.

يطلق الهندوس على دينهم القانون الخالد أو الحقيقة الخالدة، كما تسمّى الهندوسية أيضا بالدّين اللا-تاريخي، إذ ليس ثمّة بداية تاريخية أو مبدع بشري لها، وكان المفهوم الهندوسي للإله يعبّر عن نفسه في التّوحيد ووحدة الوجود والأحادية. ففي الهندوسية يمكننا أن نلمس تصوّرا ذاتيا للعقل البشري والبراهمان هو المفهوم الأوّلي للميتافيزيقا الهندوسية طالما أنّه الحقيقة المطلقة وجوهر كل الأشياء، وبراهمان في ذاته وفي مظاهره ينظر إليه بوصفه غير مشخّص، لا يوصف ولا يعرف، إنّه مطلق محض وهو واحد ومتعدّد. إذ أنّ كل الآلهة والموجودات تنحلّ إلى ذلك الخالد. وإجمالا إنّ الفكر الهندوسي هو ممارسة سيكولوجية وروحانية. وبالتّركيز والتّأمّل فإنّ الهندوسي يصبوا نحو تحقيق الإتّحاد بالإله، إلاّ أنّ هذا الإتّحاد يبدو أشبه ما يكون في العقل الإنساني ومن ثمّة فهو ذاتي. وتعدّ الهندوسية الآرية أنّها تحوي جميع أنواع العقائد والاتجاهات والميول، وهي تؤمن بالوثنية والتّوحيد ووحدة الوجود واليوجية والبهاكية والتّقمّص والتّناسخ وإثبات الذّات والإلحاد، ومستعدّة للتّجاوب مع جميع الأفكار والآراء بما في ذلك توحيد الإسلام وتجارب التّصوف الإسلامي، وبهذا تكون الهندوسية مخزنا لجميع العقائد والاتجاهات والتّجارب وكان التّوحيد المفضّل لدى الطّبقة المثقّفة العليا، والوثنية للعوام والجهل وهذا هو سر هذه الدّيانة واستمرارها

على مدى قرون طويلة، كما أنّها لم تتعصب لأيّة نزعة في عصر من العصور، كما تأثّرت وأثّرت في عقيدة وحدة الوجود كذلك لم تشنّ حربا على الإلحاد والمادية والوجودية، وإنّما قرّرت هذه النّزعة هي الأخرى كتجربة إنسانية ينبغي استمرارها، ولمّا ظهرت البوذية كرد فعل ضدّها استطاعت الهندوسية الاقتراب منها ثم التّأثير فيها، وتمكّنت الدّيانة الآرية الهندية من إنعاش حركتها وإعادة حيويتها ومواصلة سيرها أمام كل التّحدّيات الجديدة. ومن المعروف أنّ الكهنة قد وضعوا أول كتاب تشريعي في القرن 2 ق م وهو المانو الذّي كان يتضمّن الأمور التّشريعية للدّيانة الهندوسية، وهذه الشّريعة تبنّت المصادر الآتية وهي: كتب الفيدا وشروحها، التّقاليد الهندوسية وعرفهاة تجارب رجال الدّين والكهنة والقديسين عبر القرون، التّجارب الفردية وقوانين الملوك والحكام في كل عصر وزمان، وقد ظلّت هذه التّشريعات تسيطر على عقول الهندوس ووجدانهم عبر القرون.[1]

2 ـ السّيخية: هي طائفة هندية ظهرت في بلاد الهند في بداية القرن 16 ميلادي، لا تنتمي إلى دين جديد مستمدّة من الدّيانتين الإسلامية والهندوسية، مؤسّس هذه الدّيانة «كاناك» وهو زعيم هنديمن إقليم لاهور من أسرة ذات مكانة اجتماعية رفيعة نسبيا. تعرّف على عائلات إسلامية فاطّلع على بعض المعارف الإسلامية جاب البلدان المختلفة، وذهب إلى مكة ثمّ ادّعى أنّه رأى رؤية أمره الله بها، فاختفى بعد رؤياه هذه مدة ثلاث أيّام لم يلبث أن خرج بعدها من مخبئه ليبشّر بدين جديد.[2]

---

(1) يونج شوون كيم ـ مقدّمة في فكر آسيا، مرجع سابق، ص 26.

(2) ـ عبد القادر صالح ـ العقائد والأديان ـ دار المعرفة للطّباعة والنّشر ـ بيروت ـ لبنان ـ ط 2 ـ2006، ص175.

تعاليم السّيخية:

- الدّعوة إلى التّوحيد والتّقريب بين الدّيانتين الإسلامية والهندوسية.
- الدّعوة إلى الصّدق والإخلاص والتّضحية والإيثار.
- إنكار عبادة الأوثان والتّأكيد على عبودية الله الواحد الذّي لا يموت.
- لا يجوز التّطهير في نهر غانج.
- عدم وأد البنات وعدم الزّواج إلاّ من واحدة.
- تحريم التّدخين وإباحة الخمر ولحم الخنزير وتحريم لحم البقر.
- الإيمان بالتّناسخ وتقديس العدد5 .
- الإكثار من ذكر أسماء الله (النّاما) لأنّ هذه الأسماء تطهّر النفس من الآثام .
- أهم كتبهم آدي غرانت .

3- الدّيانة البوذية: نشأت البوذية في الهند ضمن المحيط الدّيني والاجتماعي للهندوسية وانتشرت في أنحاء آسيا، وقد تبنّت الكثير من الأفكار الهندوسية كما رفضت الكثير منها وتقبّلت مفاهيم الهندوسية في الحلول (السّمسارا) وقانون السّبب والمسبّب (الكارما) ولكن رفضت منها المفهوم الهندوسي في نظام الطّبقات، وبخلاف الهندوسية التّي لا مؤسّس لها، نجد للبوذية مؤسس تاريخيا يعرف ببوذا وكان له عدّة أسماء منها جوتاما بوذا وجوتاما هو اسم عائلته واسمه سيدهارتا، تقوم البوذية على ما تركه جوتاما من عمل وعقيدة، وقد اتخذ لنفسه بعد اهتدائه اسم بوذا .

الأصول الأولى للبوذية:كانت البوذية في الأصل حركة رهبانية نشأت

داخل التّقاليد البراهمية، تحولت عن مسارها عندما قام بوذا بإنكار المبادئ الأساسية في الفلسفة الهندوسية، كما لم يرد بوذا أن يعترف بأهلية كتابات الفيدا، وكذا مظاهر وطقوس عبادة الآلهة التي كانت تقوم عليها، انتشرت البوذية في بلدان عديدة: الهند وسريلانكا وتايلاندا وبرمانيا .... إلخ.

وكلمة بوذية مشتقة من لقب بوذا، وهو مصطلح لا يشير إلى شخص معيّن بقدر ما يشير إلى التّحقّق

بدرجة عليا من الوعي وبوذا هو المتنوّر والكائن الذي وصل إلى أسمى درجات الإشراق الرّوحي، أمّا الإنسان الذّي كان تجسيدا رفيعا لهذه الدّرجة فهو الأمير الهندي سدهارتا غوتاما.(1)

العقيدة البوذية: تعتبر الدّيانة البوذية من الدّيانات الإلحادية غير ألهوية، وهي من الدّيانات الرّئيسية في العالم وكانت تتمحور هذه العقيدة حول جواهر ثلاث هي:

أولا: الإيمان ببوذا كمعلّم مستنير للعقيدة البوذية.

ثانيا: الإيمان بدارما وهي تعاليم بوذا وتسمّى هذه التّعاليم بالحقيقة.

ثالثا: السّانغا.

ـ الجواهر الثّلاث في الفكر البوذي: عندما يعتنق شخص ما الدّين البوذي عليه أن يعلن بصريح العبارة آنّه يلتمس لنفسه الملاذ ويتعوّذ بالجواهر الثّلاث: (ببوذا، وبالدراما وبالسّانغا)، ويتمّ ذلك أمام جمع من الرّهبان البوذيين، وهذه الجواهر الثّلاث هي:

---

(1) يونج شوون كيم ـ الفكر الشّرقي، مرجع سابق، ص53 .

1 ـ بوذا: والمقصود به الشّخصية التّاريخية المعروفة بغوتاما.

2 ـ الدّارما[1]: وهي التّعاليم التّي تركها بوذا وتتلخّص حسب ماهايانا في نصوص سوترا.

3 ـ السّانغا: وهي طائفة الرّهبان والرّاهبات، والمقصود هنا بعض الرّهبان الذين نذروا أنفسهم لمساعدة الآخرين.

كما أنّ البوذية لا تعترف بإله أزلي ولا تعترف بكينونة ثابتة، بل عندها أنّ كل شيء يصير أو يتحوّل ويتغيّر، ومن هنا يرفض بوذا أيضا مفهوم الذات (النّفس) أو لا وجود عنده لجوهر يتمتّع بالثّبات

إنّ العقيدة البوذية هي عقيدة إيتيقية بامتياز وأخلاقية، وطرق العقيدة البوذية هي طرق حياتية تلبي حاجات الإنسان. والعناصر المكوّنة للعالم هي النّفوس الفردية وهذه بطبيعتها قادرة على تحقيق الكمال، وإلى جانب ذلك نجد العناصر غير الحية ومنها الفضاء والأثير والمادة، والعقيدة البوذية ككل عقيدة باطنية، لا تندرج في إطار أي من التّصنيفات الغربية للفكر الفلسفي المدرسي، ولا تستطيع النّفوس بحكم طبيعتها أن تحقق كامل سعادتها ولأنّها من مادّة وبحكم وظيفتها تحمل هذه النّفوس معها بقايا ورواسب مادية، ما يحتّم عليها العذاب ويدفعها إلى السّير في مسيرة التّناسخ والولادة. إنّ هدف الخلاص هو تحرّر النّفس والصّعود إلى معارج الكمال، ليتسنّى للنّفس أن تصل إلى هذه المرحلة عليها أن تتخلّص من الكارما من خلال الانخراط في حياة جديدة أكثر امتلاءا بالفضيلة. أما العناصر الأخيرة التّي تعتبر أصل صيرورة العالم فهي أيضا

(1) الدّارما: هي التّوافق بين المرء وواجباته من ناحية، والطّبيعة المحيطة به من ناحية أخرى طبقا لمذهبي الهندوسية والبوذية.

عناصر غير مادية وجواهر غير روحية، بل هي صفات وأحوال لا ثبات لها ومن هذه العوامل المكوّنة (دارما) نجد خمس مجموعات: جسمية، شعورية، تميّزية، قوى محرّكة، أفعال الوعي، ومن هذه المجموعات تتكوّن كل الظواهر التّي يمكن لمسها (حجارة، حيوانات، بشر) إنّ تحوّل هذه الظّواهر وانحلالها إنّما يخضع لسيرورة سببية. ويقول بوذا بالتّناسخ وبنظرية المقاضاة على الأفعال ولعدم الإيمان بجوهر روحي ثابت، وتعتبر ماهية الحياة الجديدة التّي تقوم على فعل حياة سالفة ماهية غير متماهية جسديا وروحيا مع هذه الحياة الجديدة. وذلك يعبّر فقط عن سلسلة سببية من الأفعال التّي تستمر بعد الموت وتقود إلى حياة جديدة، يتوضّح هذا التّركيب عبر عقيدة التّرابط السّببي يتكون من اثنى عشر عنصرا وهي كالتالي:

1 ـ من الجهل تتولد القوى الكارمانية المحرّكة.

2 ـ من هذه القوى يتولّد الوعي.

3 ـ من الوعي يتولد الاسم والشّكل الجسماني.

4 ـ من الشّكل والاسم تتولّد الحواس.

5 ـ ومن الحواس تتولد الإدراك والاحتكاك بالعالم الخارجي.

6 ـ من الاحتكاك يتولّد الشّعور.

7 ـ ومن الشّعور يتولّد الطّمع.

8 ـ ومن الطّمع يتولّد التّعلّق بالحياة.

9 ـ ومن هذا التّعلّق تتولّد الصيرورة الكارمانية.

10 ـ من الصيرورة تأتي ولادة جديدة.

11 ـ من الولادة الجديدة تتولد الشيخوخة.

12 ـ من الشّيخوخة يأتي الموت.[1]

إنّ مضمون العلم الخلاصي يكمن في الحقائق الأربعة السّامية وهي:

1 ـ كل وجود مليء بالألم.

2 ـ سبب الألم هو الطّمع بالحياة.

3 ـ إنّ التّحرر من الألم يكمن في التّخلّص من الطّمع في الحياة.

4 ـ للوصول إلى التّخلّص من الطّمع بالحياة لابد من الالتزام بطريق يتكوّن من مراحل نبيلة تتمثّل في ثمانية وصايا أخلاقية وضعها بوذا وهي:

1 ـ صحة الفهم.

2 ـ النّظر المستقيم.

3 ـ الكلام الحق.

4 ـ السّلوك المستقيم.

5 ـ إتّباع وسائل شريفة في الحياة.

6 ـ جهد عادل.

7 ـ انتباه مستقيم.

8 ـ التّركيز والتّأمّل الخالص.

---

(1) أكسل فايس. ـ أطلس الفلسفة ـ المكتبة الشّرقية للطباعة والنّشر ـ سنة 1991، ص21.

وإنّ من يجتاز هذه المراحل يصل إلى الخلاص، وإنّ الهدف من الخلاص هو الوصول إلى النّرفانا، ويفترض أن يوصل ذلك إلى مرحلة الفناء الكلي، وهذا باستطاعته أن يؤمّن طريق خلاصه بمساعدة المعلّمين البوذيين وهؤلاء هم المتنوّرون الذّين من حبّهم للنّاس اعتزموا المضي إلى النّرفانا. ويرى الباحثون أنّ الديانة البوذية ليست فلسفة على الإطلاق، بل هي عمل ورياضة، وقد اعتمد بوذا منذ أول وعظه على العمل لتحقيق مبادئه، وقال أنّ عقيدة التّناسخ هي أم الخبائث والآلام والويلات وحاربها بكل الوسائل في تعاليمه، وبهذا تكون دعوته ثورة على الكهنوتية الآرية والسّيطرة الطّبقية. وقد وجّه بوذا عناية كبرى إلى النّاحية الأخلاقية والمبادئ السّامية والمبادئ العليا والطّهارة الرّوحية عنده تتضمّن الأمور التّالية: الوفاء الإخلاص في الحياة الزّوجية، إباحة أكل اللّحوم للعيش والغذاء، تحريم المسكّرات والمخدّرات، تحريم القمار، عدم ممارسة حياة الكسل والبطالة، وعدم مصاحبة الأشرار وملازمتهم، ومن المعروف أنّ بوذا قد شنّ حربا شعراء على عقيدة التّناسخ لكنّه لم يأت ببديل إيجابي للتّناسخ .

تركت التّعاليم الدّينية الفلسفية الخاصّة بالبوذية التّي تم تحديد معالمها أثرا على جانب كبير من الحضارة الآسيوية بعامة وهناك خصائص ثقافية بالغة الوضوح للدّيانة البوذية تتمثّل فيما يلي:

ـ التّأكيد على الكرامة الإنسانية، - التّسامح، روح الشّفقة واللاّ-عنف، الميل إلى التّأمل، التّوجه العملي.

إنّ أخلاقيات البوذية مركزها الإنسان، وهي ليست إيمانية، وبالتّالي هي ليست قائمة على وحي إلهي والرّحمة والاستقامة هما أساس الأخلاقيات

البوذية، كما تؤمن البوذية بأنّ الحقيقة المطلقة توصف بالنّرفانا، التّي تعني إطفاء الأنا والرّغبة وبإطفاء الاثنين يتحقّق انطفاء الألم، والشّيخوخة، الموت، المرض، الحزن واليأس، وبانطفاء الألم لا يبقى سوى السّلام والهدوء المطلقين وهذه هي النّرفانا، والنّرفانا كعالم للسّعادة والسّلام هي العالم المضاد للسّمسارا عالم الآلام والقلق والذّي يعني التّناسخ أو إعادة الميلاد.[1]

ومفهوم السّمسارا يرتبط بشدّة مع مفهوم الكارما الذّي يعني قانون السّببية والذّي يحدّد مصير الفرد والمصدر الأساسي للكارما هو الجهل ومن الجهل يأتي العمل، ومن العمل يأتي الإدراك ومن الإدراك يأتي الاسم والصّورة، ومن الاسم والصّورة يأتي الإحساس ومن الإحساس تأتي الرّغبة، ومن الرّغبة يأتي التّعلّق، ومن التّعلّق يأتي الوجود، ومن الوجود يأتي الميلاد، وأخيرا من الميلاد يأتي الألم.

- أحاديث بوذية: هذه بعض الأحاديث المأثورة عن بوذا، استيقت من مصادر مختلفة غير مرتّبة وهي لا تفتّش عن ملجأ إلّا في نفسك.
- الطّريق الوسط يكون بالمعرفة والتعقل، وبالرّؤيا الدّاخلية ويقود إلى السكينة والفهم والنّرفانا.
- الإنسان الكامل لا يهتم بسؤال كيفية خلق العالم، فما يهمه من الزمان إلا الحاضر.
- متى سيطر الفرد على شيء ما، عليه أن لا يقيس نفسه مع الآخرين مادحا أو قادحا بأي وجه من الوجوه.

---

(1) يونج شوون كيم ـ مقدّمة في فكر آسيا الفلسفي والدّيني، مرجع سابق، ص81 .

- الصّراع لا يلطّف بالكراهية، الصّراع يتوقّف بالمحبّة.
- لا تتعلّق بالملذّات ولا بالآلام، ففي فقدان الملذّات واقتناء الآلام ألم.
- حرّر نفسك من القيود كما تخرق السّمكة شبكة الصّياد.[1]

3ـ الجاينية: تتميّز الفلسفة الهندية في أنّها تطوّرت في إطار مذاهب أو مدارس معيّنة يشملها تياران كبيران: تيّار محافظ عرف بقدسية الفيدا، وتيار غير محافظ ينكر هذه القدسية، ومن بين هذه المذاهب: الجاينية نسبة إلى مؤسّسها «واردهمانا» الذّي لقّب بالمنتصر جين، وعرف أتباعه بالجاينيين، وتشكّل التّعاليم الأخلاقية القسم الرّئيسي من الجاينية، وتهدف هذه التّعاليم إلى تبيان السّبل لإنعتاق الرّوح عن كافة النّزوات والشّهوات من جهة، عن طريق المعرفة التّي تعتمد على الثّقة بشخص المعلّم أو الحكيم وعلى سلوك معيّن كما يعني هذا الإنعتاق هدف نهائي لفصل الرّوح عن المادة بتاتا، وهذا يتم بالزّهد أو التّنسّك وتستند الجاينية إلى رأي آخر خاص في الوجود، فالوجود يتكوّن من أشياء واقعية ذات خصائص ثابتة أو جواهر.

والواقع أو الوجود عند الجاينية يتكوّن من جوهرين: جوهر يتمثّل في الرّوح، وجوهر يتمثّل في المادّة، فالمادة تعني الكلّية المشتقّة وحاصلة لطاقة الاندماج والانفصال أي المادة تجمع ذرّات قابلة للتّدمير . فالمادّة تشير إلى كتلة أشياء وقوى إلى طاقة مركّبة لها في الصّورة فهي إمّا مجزّأة إلى عناصر لا تقبل بعدها القسمة، أو مركّبة من ائتلاف لهذه الذّرات، ومن

(1) إبراهيم مذكور ـ المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع ـ القاهرة ـ سنة 1983 ـ ص137 .

الجواهر غير الحيّة أيضا المكان والزّمان والحركة والسّكون وكلّ هذه الجواهر وكذلك الحية أزلية خالدة لم يخلقها أحد، أمّا الجوهر الحي فهو الرّوح يتميّز بالوعي والشّعور، وهو كامل بطبيعته وكل شيء من معرفة وقوة وسعادة مفتوح أمام الرّوح، لكن الذّي يعيق الرّوح هو نزوعه إلى الجسد بسبب إنقياد الرّوح إلى الرّغبات والشّهوات .[1]

تأسّست العقيدة الجاينية على يد «ماهافيرا» في القرن 6 أو 5 ق م، وتقول أنّ العناصر الأساسية المكوّنة للعالم هي النّفوس الفردية، وهي بطبيعتها قادرة على تحقيق الكمال، وإلى جانب ذلك نجد العناصر غير الحيّة ومنها الفضاء والمادّة، ولا تستطيع النّفوس بحكم طبيعتها أن تحقّق كامل سعادتها إلا بعد أن تتحقق بالعلم الكلي، ولأنّها من مادّة وبحكم وظيفتها تحمل هذه النّفوس معها بقايا ورواسب مادية ما يحتّم عليها العذاب ويدفعها إلى السّير في مسيرة التّناسخ والولادة المستمرّة، وليتسنّى للنّفس أن تصل إلى الخلاص والصّعود إلى معارج الكمال عليها أن تتخلّص من الكارما، من خلال الانخراط في حياة جديدة أكثر امتلاء بالفضيلة، وبالتّالي إنّ العقيدة الجاينية ظهرت كرد فعل عنيف ضد عقيدة التّناسخ الكهنوتية التّي ظهرت لإيجاد العنصرية بين النّاس، وقد ثار الزّعيم الدّيني قارادامانا على العقيدة الكهنوتية التّي أثبتت اتصال الرّوح بالجسد على الدّوام، وقد حاول إبطال مزاعم الكهنة قائلا: «إنّ الرّوح ما دامت تكون محبوسة ومقيّدة بأغلال الجسد وسلاسله لن تصبح في فسحة ولن تتحرّر لتنطلق إلى آفاق غير محدودة ولن يتّسع سلطانها ولن تظهر عبقريتها ويتحقّق نبوغها».

---

(1) المرجع نفسه، ص135.

وقد سمّيت هذه الجماعة بالجينية وهي مشتقّة من جينا ومعناها المنتصر على العواطف والرّغبات والمسيطر عليها، ولانتصار هذه الرّسالة جاهد هذا القديّس وناضل إلى أقصى الحدود وديانته الجديدة اشتهرت بعده بالقيم والمبادئ الآتية:

- فرضت رياضيات وتدريبات جسمانية وروحية قاسية صارمة على أتباعها وأنصارها، حتى تأخذ الرّوح مكانتها الطّبيعية، وتسيطر على الرّغبات والعواطف والشّهوات.
- ألفت جميع أنواع القرابين، بل منعت أكل اللّحوم لجميع الحيوانات وذلك إشفاقا على الحيوانات وحمة بها.
- حرّمت جميع أنواع المنكرات والفواحش مثل: الكذب والسّرقة والزّنا بل فضّلت التّجرّد على الحياة الزّوجية للتّخلي عن جميع الفواحش والعوائق التّي تسبّبها الحياة الزّوجية فقط.[1]
- لم ترضى بممارسة حياة القدّسيين والرّهبان في هذه الدّيانة سمح لهم بممارسة الحياة الزّوجية فقط.

إنّ أتباع الديانة الجيانية لا يتّبعون الآن في تنظيمهم الحديث أصول هذه الدّيانة ومبادئها بحذافيرها، بل لا نجد عندهم الآن بتاتا البحث في تصوّر الله سبحانه والسّعي وراء معرفته، ويوجّهون كل الاهتمام لاستمرار العلاقة بين الرّوح والجسد والمادية والمعنوية، ويسعون للوصول إلى هذا الهدف، ويمارسون كل التّجارب لتحقيق هذه الغاية، ولكنّهم في

(1) محمد إسماعيل النّدوي ـ الهند القديمة، دياناتها وحضاراتها، مطبوعات دار الشّعب للنّشر، سنة 1970 ـ ص148 .

نفس الوقت لا يلتزمون بمزاولة التّدريبات الجسمانية والرّوحية الشّاقة للتّخلّص من جميع الرّغبات والشّهوات.[1]

سمات الحضارة الهندية ومميّزاتها

من يبحث في تاريخ حضارة الشعوب الأوروبية يرى التّطوّر التّدريجي من صفات هذه الحضارة، ومن يبحث في حضارة الأمم الشّرقية، كالصّينيين والهندوس على الخصوص يبدو له مثل ذلك التّطوّر أمرا غامضا وإن تعذّر إنكاره، جاوزت شعوب الشّرق طور الهمجية الأولى، وارتقت إلى دور يشابه دور القرون الوسطى، ولكنّها قيّدت نفسها بسلسلة من العادات والتّقاليد والمعتقدات ولم تستطع أن تتخلّص منها فظلّت في ذلك الدّور التّمهيدي الذّي لا يتم تطوّر إحدى الأمم فيه بسرعة، وتعدّ معتقدات الأمم الشّرقية من أهم الأسباب المختلفة التّي تفسّر بطء تطوّرها كالبيئة المادية وطرق المعاش والمزاج النّفسي والعروق(...)الخ.[2]

كان تاريخ الهند قبل 1800 ق م مجهولا تماما حتّى أوائل القرن العشرين ميلادي، ثمّ بدأت الحفريات في السّند على شواطئ نهر الهند، ودخلت الهند في طور جديد من الحضارة البشرية الهند في طور جديد من الحضارة البشرية لتلتقي مع أقدم الحضارات الإنسانية، في الشّرق الأوسط مع الحضارة السّومارية والحضارة الفرعونية في مصر. كانت طريقة حياتهم متشابهة ولا تختلف كثيرا من منطقة إلى أخرى، وكانت

---

(1) المرجع نفسه، ص148 .

(2) غوستاف لوبون ـ حضارات الهند القديمة، تر عادل زعيتر، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة ـ القاهرة ـ سنة 2012 ـ ص230 .

حياتهم جميعا تعتمد على الزّراعة ويمكن أن نحدّد مميّزات الحضارة الهندية فيما يلي:

1- المباني وطرازها: شيّدت المباني في المدن الطبرى بالآجر المحترق، وكانت صناعة الطّوب والآجر بسيطة للغاية كما كانت تجلب أنـواع كثيرة من الأخشاب من الغابة لصناعة الأبـواب والأكواخ ولم تستعمل الأحجار في الشّؤون المعمارية فحسب شأنها شأن بلاد الرّافدين، بل استعملت في صناعة أبواب مجوّفة ولعلّ ذلك خوفا من الأعداء واللّصوص ودخولهم إلى المنازل، وكما اكتشف معبد بوذي لحضارة وادي نهر الهند، وكان عبارة عن حمام كبير يتدفق عليه النّاس من كل أنحاء الهند لمعالجة الأمراض الجلدية.

2- الملابس والحلي: كان الرّجال يلبسون عمامة ويغطّون به أجسادهم ويربطونها حول أكتافهم، أما النّساء فكنّ يلبسن كساء منسوجا ويربطنه بما يشبه الدّبابيس. أمّا الأسوار هي من أهم مميّزات الحلي في الهند المصنوعة من الفخّار أو المعادن أو الصّدف، بالإضافة إلى أنواع من العقود التّي كانت تضعها النّسوة على أعناقهنّ كذلك استعمال الكحل لجمالهن.

3- الأدوات المنزلية: إنّ صناعة الخزف القروية في السّند توحي إلينا بأنّ الخزّافين قد توارثها منذ أقدم العصور، ولم يطرأ عليها تغيّر، وهناك أدوات كانت تستعملها النّساء للزّينة، كالمشط المصنوعة من العاج، والأواني الخزفية لتحضير الطّعام(...) الخ .

4- المعادن: قد وجدت أنواع من المعادن الهامّة بكمية كبيرة، فقد

عرفوا استعمال وإذابة الذّهب والفضّة والنّحاس والرّصاص، وصاغوا منها أدوات ضرورية كثيرة.

5ـ الأسلحة: عرفت الهند صناعة أسلحة هامة شأنها في ذلك شأن العراقيين والمصريين.[1]

قامت حضارة الهند القديمة على ضفاف الأودية والأنهار: مثل وادي السّند وروافده ونهر الغانج وروافده، وأهم حضارة عرفتها الهند قبل قدوم الآريين، كانت على ضفاف في وادي السّند ويرجع تاريخها إلى نحو 2500 ق م، وكان يسكن الهند قبل هجرة الآريين إليها والدّرافيديون، ولم يمض سوى وقت قصير على الزّمن الذّي كانت الهند تعدّ فيه بلدا واحدا ذات صفات عامة واحدة وعرق واحد وحضارة واحدة وديانة واحد وفنون واحدة، فالنّاس في الهند متغايرون أجناسا ومبادئ وطبائع وأخلاقا وتمدّنا تغاير البيئات التّي تكتنفهم. ففي الهند نجد شعوبا بيضا بياض الأوروبيين إلى جانب السّود الذّين هم أقدم سكّان الهند، وتعد المعتقدات الدّينية في الهند هي أساس جميع النّظم الاجتماعية، فما في الهند من نظم اجتماعية ليست بالحقيقة إلاّ نظما دينية، ونحن حين نرى الدّور المهم الذّي مثّله الدّين في جميع شعوب الهند على الدّوام، وتعدّ تطوّرات الدّين عنصرا أساسيا في تقسيم ما لحضارتها من الوجوه، وبالتّالي يمكن تقسيم هذه الحضارة إلى عصور وهي كالتّالي:

1ـ حضارة العصر الويدي: تتجلّى الحضارة الآرية في شمال الهند الغربي في عصر يرجع في القدم إلى خمسة عشر قرنا قبل الميلاد،

(1) محمد إسماعيل النّدوي ـ الهند القديمة، ص 42 .

ولم ينته إلينا منها أي أثر حجري، وكل ما ورثه العالم منها هو دائرة المعارف الدّنية الواسعة المعروفة بالويدا، وتحتوي هذه الدّائرة على أسفار كتبت في أزمنة مختلفة، ويعدّ السّفر المسمّى بالرّغ ويدا أهمّها، والآريون هم شعب ذي جلود بيض وشعور سود ولغة ضائعة معروفة بالأرياك، وتقدّم الآريون رويدا رويدا من نهر السّند إلى نهر الغانج فتدرّجوا من البداوة إلى الحضارة.[1]

كانت الأسرة والعرق في العصر الويدي أساس المجتمع الآري، فلم يفرّق بين الآرية أية زمرة كالقبيلة أو العشيرة أو الحكومة، والعرق عند الآريين هو الذّي كان يعلو الأسرة، فالفرد الآري لم يعد مستقلا عن أجداده ولا أحفاده، ولم تكن الدّيانة عند الآريين سوى عبادة العرق والأسرة، وكانت آلهة الآريين تختلط بالأجداد، وكان النّكاح والولادة لديهم من الأعمال المقدّسة، وكانوا يرون أنّ انتقال الحياة من الأب إلى الابن عبر الأم هو انتقال خفي لإله النّار، كما يمكننا أن نتمثّل الآريين في أدق شؤون حياتهم اليومية حينما ندرس كتب الويدا والمهن التّي كانوا يزاولونها كثيرا، ويظهر أنّهم كانوا على شيء من الحذق في بعضها، فما وصفوا به ثيابهم الزّاهية وخواتمهم وخرصانهم ومراكبهم الحربية وأسلحتهم اللامعة يثبت أنّه كان عندهم حوكة وصوّاغ ونجّارون وصانعوا أسلحة، وكانت نسجهم تصنع من الصّوف أو الكتّان مع خيوط من الذّهب في بعض الأحيان وكانت المواشي من أهم منابع الثّروة عند الآريين، وكان الآريون يمجّدون البقرة، وكان اللّبن والسّمن أساس الغذاء عند الآريين.

---

(1) غوستاف لوبون. حضارات الهند، مرجع سابق، ص230.

2ـ العصر البراهمي:كان وادي السّند للحضارة الآرية، وكان وادي الغانج محل نشوء الحضارة البرهمية التّام، وقد بلغت الحضارة البرهمية ذروتها قبل الميلاد بثلاثة قرون أو أربعة ففي ذلك العصر ألّفت مجموعة شرائع مانو التّي صارت دستور الهند المدني والسّياسي.

وكان البراهمة يقومون ببعض الواجبات في مقابل ما يتمتّعون به من الامتيازات، وحياة البراهمي كانت تقسّم إلى أربعة أدوار وهي:

1ـ دور المراهقة: وفيه يتخرّج البراهمي على يد أساتذة متخصّصين في دراسة الكتب المقدّسة والإطّلاع على أسرار الدّين.

2ـ مراكز الفتوّة: وفيها يتزوّج البراهمي حتى يصبح أسرة.

3ـ دور الكهولة: وفيه يقضي البرهمي أيّامه معتزلا متبتّلا زاهدا.

4ـ دور الشّيبة: وفيها يصبح البراهمي في حالة كمال ومتّصل بالآلهة ومتأمّلا متأهّبا للموت .

وفي حالة الفقر يأذن للبراهمي بالقيام ببعض الوظائف وبالتّجارة أيضا، وجاء في شريعة مانو نصوص على حقوق البراهمة أهمّها:

ـ «إذا ولد البراهمي وضع في الصفّ الأوّل من صفوف هذه الدنيا».

ـ «كلّ ما في هذا العالم ملك البراهمي، وللبراهمي حقّ في كلّ موجود بسبب النّسب».

ـ «البراهمي المحصّن إذا ما زنى قصّ شعر رأسه قصّا شائنا في حين يقتل الزّناة المحصّنون من أبناء الطّبقات الأخرى."كان تفوّق رجال البراهمة على بقية الشّعوب عظيما وما كانوا يتمتّعون به من السّلطان والحقوق والاحترام يجعلهم من أشباه الآلهة أكثر من أن يكونوا من البشر،

وقد نالوا هذا المقام الممتاز بعنصرهم الطيّب وصلواتهم وبما اكتسبوه من العلم. أقام الهندوس في العصر البراهمي حضارة كبرى حيث بنوا مباني فخمة ومدنا زاهية فكانوا بذلك على عكس آرّي العصر الويدي الّذين لم ينشئوا غير قوى حقيرة».

- الحكومة والإدارة: كان نظام الحكم في العصر البراهمي ملكيّا مطلقا، فكان الملك يطاع كإله، ويظهر أنّ حكومة ذلك العصر كانت ذات حنو أبوي، فلم تبدو شديدة على الرّعية وكان البراهمة على رأسها تقريبا بسبب مركزهم الطّائفي، ووجب على الملك الصّالح أن يدرس قوانين الطّبقات والولايات الخاصّة، وأن يدرس نظم شركات التّجار وعادات الأسر، وأن يجعل لها قوة القانون إذا لم تكن تلك القوانين والنّظم والعادات مخالفة لتعاليم الكتب المنزّلة، وكانت تعدّ شهادة الزّور من الكبائر فيعاقب مقترفها بعقوبة رادعة في هذه الدّنيا حيث جاء في شريعة مانو: «يجب على كل عاقل ألاّ يحلف زورا ولو من أجل أمر تافه، ويعدّ لشاهد الزّور جهنّم.»[1]

- الزّراعة والتّجارة: الويشية هم الذّين كانوا يمارسون الزّراعة والتّجارة بيد أنّ أبناء هذه الطّائفة كانوا لا يتعاطونها لحسابهم الخاص، فالملك هو مولهم وهو مالك الأراضي الحقيقي.

- أحوال النّساء: لم تكن المرأة في العصر البراهمي كما كانت في العصر الويدي، العروس المدلّلة ولا ربّة البيت المحترمة التّي تقاسم زوجها شرف تقريب القربان، فقد اتّضح شأنها فيه وبدا في شريعة مانو كما يلي:

---

(1) ـ المرجع نفسه، ص230.

واجبات النّساء هي أن يلدن ويربّين أولادهنّ ويدبّرن أمور منازلهّن، وتكون المرأة بحسب شريعة مانو تحت وصاية دائمة وتقضي حياتها مطيعة . فيجب على الحفيدات والفتيات والعجائز ألاّ يصنعن شيئا كما يشأن ولو في بيوتهنّ. وتكون المرأة تحت رعاية أبيها في صباها، وتحت رعاية زوجها في فتوتها، وتحت رعاية أبنائها في شيبتها، فلا ينبغي لها أن تسير كما تريد، ويجب على المرأة أن تقدّس زوجها على الدّوام كإله.

حضارة العصر البدّهي: دام العصر البدّهي من القرن 3 قبل ظهور المسيح إلى القرن 7 بعد على مد ظهوره فينطوي هذا العصر على مدّة 1000 سنة تقريبا، ولم تظهر ديانة بدّهة على مسرح التّاريخ إلاّ في القرن 3 ق م مع أنّ بدّهة ولد قبل ظهور المسيح بخمسة قرون في جنوب نيبال، ونجد أوجه شبه شاملة للنّظر بين حوادث حياته الخرافية وبعض أقاصيص الأناجيل. فبدّهة كعيسى ولد من أم عذراء، وبدّهة الذّي سمّي حين ولد بغوتاما لقّب «بشاكيه موني» كان ينتسب إلى أسرة مالكة كما انتسب عيسى إلى «آل داوود». عزم بدّهة على اكتشاف مصادر الألم ومداواته، فرأى أنّه لا يستطيع أن يكون سعيدا، كما اتّضح للبدّهة نور الدّين المجهول سابقا،، فبإعمال الفكر يصدر الرّأي والرّؤيا والفهم والعلم والذّكر والمعرفة، ولم تأت البدّهية إلى العالم بدين جديد في الحقيقة بل جاءت بأدب جديد وليس فيها سوى عقيدة واحدة، والبدّهية تشتمل أرقى المعارف الدّينية التّي عرفها العالم.

نجد روح البراهمية في مذهب الكارما القائل: إنّ أعمال كل واحد تعيّن الصّور التّي يبعث بها، بيد أنّ الأدب في البدّهية أرقى ممّا في

البرهمية، فالبدّهية تعنى بالحياة الباطبية وبجميع الأعمال التّي يقوم بها يوميا الإنسان.

إنّ جذور الفلسفة البدّهية نجدها في المذاهب القديمة المعاصرة للبراهمية الأولى، ولم يبدو نموّها إلاّ بعد زمن طويل، وأضحت البدّهية بالتّدريج دينا منظّما، ثابت الأساس ذا آلهة وشعائر وعبادات وفلسفة. وكان الزّهد أحسن وسيلة لنيل حال بدّهة ومن هنا جاء النّظام الرّهباني الذّي لم يعتّم أن ملأ الهند بالأديار، وأقوى طريقة يتّخذها الإنسان ليكون بدّهة هو أن يقتل في نفسه الرّغبة التّي هي علّة الحياة والألم، وهذا ما تهدي إليه الحقائق الأربعة الكبرى التّي هي أساس الشّريعة البدّهية، والتّي تخاطب رجال الرّهبان لا الجمهور لما يتطلّبه إدراكها من التّقدّم في سبيل الكمال، وهذه الحقائق الأربعة هي: الألم، مصدر الألم، ردع الألم، سبيل ردع الألم.

1- الألم هو الولادة والموت والفراق الحبيب والاجتماع بالبغيض، والألم هو أن ترغب في الشّيء ولا تناله.

2- مصدر الألم: هو الرّغبة التّي تتجدّد بلا انقطاع، ومصدر الألم هو الذّي يذهب مع الهوى اللّذة.

3- ردع الألم: هو الصّراط المقدّس المؤلّف من ثمانية أجزاء كالبصر، والبدّهية أتت العالم الآسيوي الهرم بروح المحبّة وبما لم يعرفه هذا العالم من الأدب العالي، وممّا تقدّم يتّضح أنّ البدّهية تختلف عن البرهمية بسمو الأدب وروح التّسامح والمحبّة أوّلا.[1]

---

(1) غوستاف لوبون ـ حضارات الهند، مرجع سابق، ص314.

المجتمع البدّهي: من يودّ أن يعرف ما كان للأدب البدّهي من الأثر الطّيب في المجتمع فليطّلع على مراسيم أشوكا، فهو يجدها مليئة بالتّعاليم، وتختلف هذه التّعاليم عن شرائع مانو في ثلاث أمور وهي:

- حب الخير العام الشّامل للحيوانات أيضا وحظر ذبحها.

- روح المساواة التّي دعي بها جميع الطّوائف إلى سماع الوعظ الدّيني والفوز بوعوده.

- التّسامح الذّي يرى معه أنّ في كثرة المذاهب الدّينية سارت البشرية إلى الكمال المطلق فيوجب احترامها جميعها.

وإذا نظرت إلى البدّهية من ناحية الدّستور الاجتماعي والطّبائع رأيتها تتجلّى في تخفيف الآلام وتعليل الضّرائب وتسهيل العلائق ونشر السّعادة وتعميم السّلام بما يلائم طبيعة الهندوسي.

حضارة العصر البرهمي الجديد:

يبدأ هذا العصر حوالي القرن الثامن للميلاد أي حين توارت البدّهية عن الهند تقريبا، فالبدّهية بعد أن سيطرت على الهند 1000 سنة خسرت سلطانها ونفوذها، فماتت وكان موتها دليل على تبدّل المجتمع وبرهمية القرون الأولى هي التّي حلّت محلّ البدّهية، وتاريخ هذا العصر يمتدّ من القرن 8 إلى القرن 12 بعد الميلاد، فقامت معتقدات جديدة على أساس المبادئ القديمة التّي تغلّبت عليها البدّهية عدّة قرون، وبعث الدّين القديم لكن مع التبدّل العميق الذّي طرأ بفعل البدّهية من جهة وبفعل روح الأجيال الجديدة من جهة أخرى، وهذا الدّين الذي نسميه البرهمية الجديدة هو الدّين السّائد اليوم، وهو الدّين الرّسمي لمعظم الهند الحديثة.

المجتمع الهندوسي حوالي القرن العاشر للميلاد: يمكننا أن نقيس الحضارة الهندوسية التّي دامت من القرن 12 بعد الميلاد بالحضارة الأوروبية في أواخر القرون الوسطى، وذلك عند النّظر إلى المباني العظيمة وبعض الكتب الأدبية التّي وصلت إلينا من ذلك العصر، فقد بلغت الفنون حينئذ دورها الزّاهر في الهند، ولن تقوم آثار رائعة كتلك إلاّ في مجتمع غني مهذّب مقرّر للفنون مشتمل على فريق من كبار المتفنّنين، وليس بمجهول لدينا تاريخ مباني ذلك العصر، وهي كثيرة في شمال الهند.[1]

التفسير المادي في فلسفة الأوبانيشاد:

تعود بدايات الفلسفة في الهند إلى الفيدا (العلوم) التّي تكمن في التّأمّلات المسجّلة في نصوص الفيدا، وهي نصوص الحكمة التّي تعود في أجزائها الأقدم إلى المرحلة التّي تبدأ بعام 1500 ق م وقد شكّلت هذه النّصوص مصدر إلهام الفلاسفة الهنود على مر العصور. وأقدم نص هو نص الرّيج فيدا الذّي يعني أشعار الحكمة ويعدّ المصدر الأدبي الأكثر أهمية في الدّيانة والثّقافة الهندية. وفي هذه الأسفار من الكتابات نجد جمعا بين العلم الدّيني والعلم الأسطوري السّائد في العصور السّحيقة، وتنقسم الفيدا إلى أربعة أقسام:

- الرّغ فيدا (أناشيد إبتهالية).
- ساما فيدا (ترانيم).
- أتهارفا فيدا (عبارات يستخدمها السّحرة).
- ياجور فيدا (صلوات تتلى عند تقديم الأضحى).

---

(1) غوستاف لوبون ـ حضارات الهند، ص314 .

وقد ألحقت بنصوص الفيدا مجموعة من النّصوص تسمّى الأوبانيشاد، وهي لا تحوي أيّة عقيدة فلسفية متجانسة بل جملة من التّصوّرات أشهرها وأشدّها تأثيرا هي عقيدة الوحدة بين براهمان وأتمان.

والبراهمان يوضّح الغاية والمعنى من الأضحية والقرابين، هذا إلى جانب الاستخدام الصّحيح للأدعية، ويمكن تصوّره كالمبدأ الذّي يسكنه أصل الموجودات كما لو كان ماهية العالم، والأتمان[1] تشير إلى ذات أو نفس الأشياء المفردة بمعنى أنّها تشكّل ماهيتها الخاصّة وتتّحد الأتمان بما يضاف إلى الإنسان من الخارج، أمّا المعرفة المهمة التّي التي هي على عاتق الإنسان توصل إليها فهي معرفة أنّ إله البراهمان والأتمان، واللذان هما في الأساس واحد، فلا وجود إلاّ للواحد الذّي هو مبدأ العالم بما فيه ومسيره كالرّوح التّي تحيط بكلّ موجودات، ويستطيع الإنسان في باطنه أن يحيط بباطنية الوجود بموجوداته غير قابلة للفساد، والبراهمان هو هذا العالم كلّه إنّه الأتمان الخاصة بالفرد.

الأوبانيشاذ تحتوي على الموضوعات الأساسية في الفلسفة الهندية التّي جرى بناؤها فيما بعد كالكارما والتّناسخ، والأفكار المتعلّقة بالوحدة والمساواة بين أتمان وبراهمان. وإنّ مفهوم السّمسارا يعني اشتباك الإنسان وتورّطه في مسيرة العالم كلها، فعليه تقع مسؤولية تنظيم العالم أخلاقيا، وخلف ذلك كلّه نجد فكرة نظام عالمي أزلي (دارما) تنظّم كونيا كل ما يجري في العالم، ويتمظهر للإنسان كمقياس لتصرّفاته، وإنّ المرء

---

(1) الأتمان: atman هي كلمة سنسكريتية يراد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم أو الرّوح المطلقة أو نفس الكون الفعلية التّي تتخلّل كل شيء.

مجبر على أن يعيش بالتّوافق مع دارما الخاصّة به، وذلك يتمثّل بقيامه بما يقع عليه من واجب تبعا لموقعه الاجتماعي.[1]

فالوجود البشري ينظر إليه في جانب آلامه وفي فنائه، فالألم مثلا يتولّد باستمرار عبر التغير الأزلي بين الولادة والموت، وتبدو مكاسب الحياة دون قيمة إذا ما قورنت مع خيرات براهمان الذّي لا يزول، والطّريق الصّحيح هو ليس إلاّ الامتناع عن كل فعل وعن كل رغبة، إلاّ أنّ ذلك يظلّ دون نتيجة ما لم يقترن بالعلم ومنذ العام 500 ق م بدأ عصر النّظم الفلسفية الكلاسيكية خلافا للعصر الفيدي الذّي امتاز بتصوّرات مغلقة نسبيا عن العالم، ومع ذلك فقد حافظت ميول الفكر الهندي على سجيّتها من حيث عدم إبراز الشّخص من خلال الأثر ودون أن تعطي التّحديات أيّة قيمة تذكر، إلاّ أنّ الفلسفة بدأت تخرج من التزامها بدائرة البرهمان لتتغلغل وسط الطّبقات الشّعبية الأكثر توسّعا، وبشكل عام لابد من التّمييز بين الأنظمة الصّراتية التّي تعترف بسلطة الفيدا كنص موحى به، والأنظمة غير الصّراتية التّي لا تعتبر سلطة وحيدة، والأنظمة الصّراتية السّتة هي: السّامخايا، واليوغا، نيايا، وفايشيشكا، الفيدانتا، والميمسا، ومن بين الأنظمة غير الصّراتية نشير إلى البوذية.

كانت النّظم الصّراتية السّتة في العصر الكلاسيكي تعترف بالفيدا وفي عصر لاحق اندمجت نيايا وفايشيشكا التّي تمثّلت في فلسفة طبيعية ذرية(الفلسفة المادية) في نظام فلسفي واحد، ويتميّز هذا النّظام الموحّد المشار إليه في سبع مقولات هي: الجوهر، الكمية، الفاعلية، العلاقات المشاركة من ذرّات غير قابلة للفساد، إلاّ أنّ تجمّعها مع الأشياء المرئية

---

(1) أكسل فايس، أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص15.

أمر غير قابل لها بعد فترة من الرّاحة التي تساهم خلالها في تكوين عالم جديد، ويوجد أربعة عشر نصا رئيسيا في الأوبانيشاد، ولا يدري العلماء من ألّفها وأقدمها يرجع إلى القرنين الثّامن والسّابع قبل الميلاد.

تناولت الأوبانيشاد المسائل الفلسفية الرّئيسية: ما طبيعة الواقع الحقيقي؟ وما العنصر الجوهري في البشرية؟ وكان مفكّرو الأوبانيشاد في بحثهم عن طبيعة الواقع الحقيقي يريدون معرفة ما هو مشترك بين جميع الأشياء الموجودة في الكون، والرّأي عندهم أنّ هذا الشّيء المشترك هو الوجود أو الكينونة، وهذه الكينونة سمّوها باسم البراهما، وخلصوا إلى القول أنّ العنصر الجوهري في الإنسان هو الوعي المحض وهو الكون الأكبر. لذلك البراهما هو بمثابة الوعي الخالص، وعندما ربط الفلاسفة الهنود القدامى بين فكرتي جوهر الإنسان وجوهر العالم، تمخض عنه الكتب المقدّسة عندهم أي «الأوبانيشاد». ويمكن إعطاء العديد من الأجوبة للأسئلة الّتي طرحتها الأوبانيشاد خاصة السّؤال الذّي يطرح: من أنا؟

الأنا ينبغي أن يظلّ ثابتا رغم كلّ ما يصيبه من تغيّر والثّابت بالخبرة الشّعورية أثناء اليقظة، والجواب الثّاني هو أنّ الأنا متمثّل في العقل الذّي يبقى يقظا حتّى في حالة الحلم رغم أنّ الجسم مستغرق في النّوم والإنسان عندما يستيقظ يستطيع أن يقول نمت نوما هادئا، لذلك الوعي هو العنصر الجوهري في الشّخصية، وممّا زاد مفكّري الأوبانيشاد يقينا بوجود هذه البصيرة، هو أنّ الإنسان المستغرق في التّأمّل العميق قد يصل إلى حالة يسمّونها توريا وهي حالة من الوعي المحض تسمّى أتمان.

- إنّ السّمخايا تقدّم لنا صورة عالم ثنائي، ومبادئ العالم الأزلية

وغير المخلوقة وهي اثنان وهما: الرّوح المحض (بوروشا) والمادّة (براكريتي). تمتاز البوروشا بالوعي، إلاّ أنّ هذا الوعي يظلّ سلبيا بحيث أنّه لا يستطيع بمفرده أن يوجد شيئا، في حين تتقبّل السّامكهيا أساسا روحا محضا تحيط بها، وتتولّد فيما بعد عن هذا التّعدّد روح محضة فردية تمتاز فيها المادّة بفاعليّتها وبقوّتها المؤثّرة دون أن تمتاز بالوعي، وبالتّالي فإنّه لا هدف لها فقط بتمازج العنصرين يمكن للعالم أن يتكوّن، وذلك يكون بفعل قوى ثلاث تسهم في تكوّنه: الضّوء، الحركة، قبل بداية مرحلة عالم جديد تكون هذه القوى في مرحلة من الهدوء والسّكينة، إلى جانب هذه القوى تشير السّامكهايا إلى العقل والوعي والإحساس.

إنّ المادّة بوصفها كذلك تكون منفصلة في العادة عن الرّوح لكنّها تمتاز بتأمّله، وتشكّل السّامكهيا الأساس النّظري لليوغا في حين تشكّل هذه الطّريقة عملية للتّوصل إلى الخلاص خلافا للسّامكهيا، تقوم اليوغا على فكرة أنّ الإنسان عبر التّركيز والتّأمّل والزّهد يتمكّن من تهدئة عواطفه واكتساب نظرة عليا، وأخيرا التّحرر من المادّة، ويقوم نظام اليوغا التّقليدي على درجات ثمان وهي:

1ـ الإقناعات (الالتزام بأوامر أخلاقية)

2ـ الحفاظ على صحّة الجسد

3ـ التّحكم بالتّنفس

4ـ تجنيب الحواس الموضوعات الخارجية

5ـ تركيز الأفكار على نقطة محدّدة

6ـ التّأمّل

7ـ الاستغراق (توحّد الرّوح مع الإلهي)

مع الفيدانتا يمكن التّعرّف إلى الأوبانيشاد بعد ذلك يمكن استخدام مفهوم العلاقة مع نظام التّعليم، وهو نظام يقوم على تفسير كتب الفيدا، والخلاص من دائرة التّناسخ ممكن عبر التّوصل إلى المعرفة الأسمى، معرفة وحدة الأتمان مع البرهمان.[1]

اصل الوجود في الأوبانيشاد:

تشخّص الثّقافة الفيدية الوجود في شكل شخص عملاق يأخذ العالم اسمه بارشا أي الوجود، وهو كائن حي أتى بالكون إلى الوجود بصورته المتنوّعة والعالم كلّه هو صورة شخص فقط. وهو صورة لتجلّي منظّم للحقيقة العليا.

ترتكز فلسفة الأوبانيشاد على سؤالين أساسين وهما: ما طبيعة العقلية الحقّة للحقيقة النّهائية؟ وسؤال الأنا أو الذات؟

منذ بداية القرن 19 إلى غاية القرن 20 احتكّت الفلسفة الأوروبية بالحضارات الشّرقية وخاصة عندما ظهر علم الآثار، وكان الأوبانيشاديون يحاولون معرفة حقيقة الأنا وقالوا لابد أن نعثر على الشّيء الذّي هو سر وجود الأشياء، هذا الشّيء الذّي عثروا عليه سمّوه ببراهما، وهو الذّي قضى حكماء الأوبانيشاذ وقتا طويلا في البحث عنه من أجل فهم العالم الخارجي، وهم يرون أنّ هذا البراهما هو لا مرئي وهو بلا ألوان وغير منتهي وكليّ الانتشار، وهو دائم الحضور والواحد الذّي لا يتغيّر وهو مصدر الكائنات. وفلسفة الأوبانيشاد هي فلسفة من أجل ترويض الفكر على فهم البراهما وعملية فهم الحقيقة هي كفيلة بإدراك الحقيقة البراهما،

---

(1) أكسل فايس، أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص19 .

والشّخص الكوني هو سر وجود صورة العالم وفكرة أو حقيقة سبقت وجود الكينونة، فالإنسان الأوبانيشادي عندما يبلغ سن الخامس عشر فإنّه يقوم بالبحث عن براهمن أي الكائن الكوني ويدركه بالفعل، وبالتّالي يعثر على وجود الشّيء أو مصدر أصل العالم الذّي كان سببا في وجود الأشياء ومسبّب وجودها.[1]

وهذا الشّيء الذّي تمثّل في البراهما مثّلوا حدوده برموز مثل: القمر والشّمس، وكل تلك المحاولات لتحديد ماهية «البراهمان» من خلال شيء آخر يفترض مقدّما حدودا لتلك القوّة، ولكن إذا كان براهمان مطلقا فمن المستحيل أن يكون مقيّدا، ذلك آنّه ليس من الممكن أن يكون هناك شيء وراءه ليقيّده، ويقول «ياجنافاكا» في نص بريها دارانكا وهو من نصوص الأوبانيشاد: «إنّ براهمان لا سبيل إلى تصوّره، فهو لا يتغيّر، ولا يناله أذى ولا يمكن إدراكه، وجاء في أوبانيشاذ» وجاء في أوبانيشاد «كاثا» أنّ براهمان لا سبيل إلى شمه أو سماعه ولا مجال لرؤيته تذوّقه، وهو بلا بداية ولا نهاية وأعظم من ما هو عظيم، ويوصف براهمان على صعيد السّلب في «أوبانيشاد مونداكا» على النّحو التّالي: لا سبيل إلى رؤيته أو شموله، ولا نسل له، ولا لون بلا عين ولا أذن، وبلا أيد، ولا أقدام، يتخلّل كل الموجودات وهو كلي الوجود، إنّه الواحد الذّي لا يتغير الذّي ينظر إليه الحكماء باعتباره مصدرا للموجودات.

وقد ساد طرح قائل بأنّ براهمان ليس متعدّدا ولا ماديّا، وبعد النّظر إلى براهمان باعتباره ذلك الذّي يجعل الزّمان والمكان والسّببية أمور ممكنة،

(1) جون كولر ـ الفكر الشّرقي، مرجع سابق، ص51 .

كان من المستحيل النّظر إليه على أنّه يتقيّد بها، كونه سابقا للمكان والزّمان والسّببية يعني كونه متجاوزا لخصائص ما هو تّجريبي، وعلى الرّغم من الحقيقة القائلة بأنّ مع كل تركيز مفكّري الأوبانيشاد على براهما فإنّهم لم ينجحوا في تحديد الطّبيعة المطلقة للواقع الخارجي، فقد حاول بعضهم بطرحهم للسّؤال بطريقة مختلفة أن يصلوا إلى الطّبيعة النّهائية للذّات، وكان السّؤال الذّي طرحوه هوّ: ماذا عساي أن أكون في أعماق وجودي؟ استرشد مفكّروا الأوبانيشاد في بحثهم عن الماهية العميقة للإنسان إلى وصية وكانت كالتّالي: إنّ الذّات (أتمان) المتحرّرة من الشّرّ، والمتحرّرة من الشّيخوخة والموت والمتحرّرة من الخوف والجوع والظّمأ والتّي يواكب الحق أفكارها ينبغي أن يسعى إليها من يرغب في الفهم، ومن يعثر على هذه الذّات ويتفهّمها يظفر بكل العوالم والرّغبات.

وبالتّالي تجيب الأوبانيشاد عن هذا السّؤال، بأنّ أساس الوجود ذاته هو الوعي الذّي يضيء ذاته والذّي يمكن للشّخص أن يخبره مباشرة عندما يجاوز التّوحّد مع النّفس الزّائفة للعالم، وقد وصل حكماء الأوبانيشاد إلى اكتشاف أنّ أتمان ليس إلاّ براهمان، فهناك واقع مطلق واحد يمكن الدّنو منه، إمّا من خلال النّظر إلى خارج نفس المرء أو بالنّظر في أعماق نفسه، وقد تحقّق أنّ براهمان يمكن أن يعرف من خلال التّجربة التّي تؤكّد نفسها في تجربة الاستنارة الواعية الكلية، فلا فارق بين الذّات المطلقة والموضوع المطلق، وفي غمار السّعي لفهم الطّبيعة المطلقة للعالم والنّفس تمّ اكتشاف أنّ كل الأشياء موجودة داخل الأتمان، وما على المرء سوى أن يعرف نفسه لكي يعرف كل شيء، وتعدّ وحدة أتمان وبرهمان أعظم اكتشاف في الأوبانيشاذ. وهناك نص مأخوذ من الأوبانيشاد يقول:

في البدء ألم يكن هناك وجود لا عالم ولا السّماء التّي وراءه ولكن ما الذّي تحرّك.[1]

يصل حكماء الأوبانيشاد إلى أنّ معرفة بدايات الأشياء من دون وجودها مستحيل، أي أنّ معرفة الشّيء ممكنه بوجوده فقط، ويقولون أيضا ولو كان المصدر الموجود هو الوجود فليس هو الأصل بل هو بحاجة لأصل آخر قبله هو السّبب في وجوده، كما أنّ الاعتقاد بأنّ الوجود صادر من اللاّ-وجود هو أحد التّناقضات، وبالتّالي فكلّ ما هو موجود في الوجود هو صادر من موجود وبالتّالي فلا وجود للعدم، والأشياء الجديدة تنشأ عن طريق أشياء سابقة عنها عن طريق التّحوّل. ويتساءلون إذا كان الوجود واللّا-وجود ليسا أصل الأشياء فما البديل؟

إذن الوجود واللا-وجود مقولتان احتماليتان لا يمكن الفصل بينهما.

وبالتّالي هما مقولتان أوّليّتان للفكر، ومنه يمكن القول أن فلسفة أوبانيشاد تأسست عن طريق مقولتي الوجود واللّاو-جود. وبعد توصّل الأوبانيشاد إلى أنّ الوجود واللّا-وجود هما قاعدتان أساسيتان لفعل الوجود، طرحت مقولة الحركة في الوجود والشّيء الذّي جعلهم يؤمنون باتّحاد الوجود واللا-وجود هو الذّي كان سر نجاح الحركة في الوجود، فالحركة ليست لها كينونة خاصّة بها بل تنتج نتيجة فعل تغيّر الأشياء، أمّا إذا لم يتحرّك الشّيء فلا تنتج حركة، ومن بين الأفكار الأساسية التّي رفعتها الأوبانيشاد هو سؤال الخلود كذلك تطرح فكرة: لماذا الموت؟ والموت هو أحد ألغاز المعرفة، والقوّة الكامنة وراءه هي براهمان أي القوّة الأسمى.

---

(1) جون كولر- الفكر الشّرقي، مرجع سابق، ص54 .

يبدو أنّ نصوص الأوبانيشاد مليئة للغاية بالحماس حيال اكتشاف الأتمان بحيث أنّها في الغالب لا تهتم بتحليل طبيعة اللا-أتمان، ولا بتحليل العلاقات بين ما هو أتمان وبين ما هو غير أتمان، ومحاولة إيضاح طبيعة العلاقات الموجودة بين النّفس واللّا-نفس، والسؤال المطروح كيف يمكن للمرء أن يكون نفسا من لحم ودم ورغبات وعادات ويكون أيضا الأتمان الذّي لا يتغيّر والمتطابق مع الواقع المطلق للكون؟

إنّ أقدم مدرسة فلسفية تناولت مسألة العلاقة بين النّفس واللا-نفس هي مدرسة السّامخايا، وتشير تعليمات هذه المدرسة إلى أنّها نمت مباشرة من تلك الأجزاء في نصوص الأوبانيشاد، ويقال فيها «أنّ براهمان قد خلق الكون ثمّ دخل فيه». والنّفس في العالم تنسجم في كل مكان، والسّبيل هو معرفة النّفس النّهائية (العميقة)، وقال الأوبانيشاديون بأنّ النّفس شيء يختفي وراء الحس والحواس وطرحوا سؤال: ما طبيعة النّفس المفكّرة؟ وكيف للأنا المفكّرة بالنّفس أن تكون جسدا؟ وأجابوا عن هذا السّؤال بأنّ الجسد هو النّفس المتجليّة في الماهية والأشياء ليست إلا أنفس متجليّة أي أنّها المستوى الأخير من النفس، وبالتّالي النّفس الماهية تفكّر بالنّفس المتجلية، ويقولون بأنّ الماهية هي حرّة وخالية من الشّر وهي لا تموت ولا تحزن ولا تجوع ولا تعطش، وينبغي البحث عنها وهي النّفس التّي على الإنسان أن يفهمها، والإنسان الذّي لا يرغب في فهم أعماقه هو إنسان جاهل، ومعرفة الحقيقة نجدها عندما نرغب في معرفتها، ومن بلغ تلك النّفس هو من ينال العوالم والرّغبات كلّها. وهناك مستويات في النّفس وقليلون هم من يصلون إلى النّفس العميقة، ومعرفة آتمن هي

النّفس العميقة أو النّفس النّهائية، وإنّ سر عدم معرفة الحقيقة يعود إلى عدم معرفة الأنا العميقة، وأنّ معرفة أتمن هي معرفة مختصرة وصادقة ومنتهية والمعرفة الدّنيوية هي معرفة طويلة وشاقّة، ويقول الأوبانيشاديون بأنّه لا يمكن معرفة النّفس النّهائية بأيّة معرفة عادية أي بما يرى ويسمع، لأنّ ما يقع تحت جملة الحواس هو الموضوع، وما يختفي وراء الموضوع هي الذات، وهذا يعني أنّ أي موضوع لا يعرف إلاّ بالذّات، فإذا قلنا إنّ النّفس النّهائية هي معرفة علينا التّساؤل عن من يعرفها، فكل نفس تعرف هي موضوع وليس الذّات العارفة.

والمعروف أنّ الله يتّحد مع الوجود وليس ظاهر الوجود، الذي هو ليس إلاّ صور وعلامات على وجود الله، أمّا الجيانيون فيقولون أنّ العثور على الحقيقة هو عند الوصول إلى النّفس الكلية والنّهائية، ويقولون أنّهم يبحثون عن الذّات التّي يستحيل أن تكون موضوعا أي بدل الذّات والموضوع غائب، وتصير النّفس وتتحوّل إلى الذّات المطلقة، وعملية الوصول إلى النّفس العميقة هي عملية معرفية من جهة ومن جهة أخرى هي سلوكاتية وهذه اللّحظة التّي يتمّ فيها الوصول إلى النّفس العميقة سمّوها بوعي الذّات، ويقولون بأنّ وعي الذّات أو إدراك البراهمان هي لحظة الاستنارة الذّاتية، وفي بعض الأحيان يسمّونها بالنّفس الحالمة وهناك أنواع من النّفس وهي:

النّفس الحالمة: وهي معرفة بالخبرة مباشرة .

النّفس الماوراء الحالمة:وهي الأفضل أي عندما يصبح الحلم حقيقة وتسمّى بالنّفس العميقة.

النّفس المتعالية: وهي بعد الموت ويسمّونها بالنّفس الثّرية.[1]

يجب أن تكون نقطة الانطلاق لأي تحليل للعالم هي تجربة أو خبرة النّفس والعالم التّي يجدها المرء متاحة للتّحليل، وهذه التّجربة تكشف عن وجود نفس عارفة في عالم متغيّر، وبهذه الحقيقة الواضحة بدأ فلاسفة السّامخايا، ومنها وصلوا إلى النّتيجة القائلة بأنّ كل تجربة أو خبرة وكل ما تجري تجربته أو خبرته هو من طبيعة واحدة بصفة جوهرية.

ويختصر أشفار كراشنا نظرية السّامخايا عن طبيعة السّببية في قوله: إنّ النّتيجة موجودة لأنّ:

- ما ليس بموجود لا يمكن أن يتم إنتاجه.
- هناك علاقة محدّدة بين السّبب والنّتيجة.
- الكل ليس ممكن، يقوم إلاّ بما هو كفء له.
- السّبب هو من جوهر السّبب نفسه.

والسّبب في الذّهاب إلى القول بأنّ النّتائج موجودة هو أنّ واقع النّتيجة لا يمكن نفيه إلاّ عند نفي السّبب حيث أنّ السّبب هو سبب بمقدار ما يحدث نتائجه، ومن هنا فإنّه إذا لم تكن هناك حقيقة فليس هناك أسباب حقيقية، وفضلا عن ذلك فإنّ النّتيجة واقعية بقدر واقعية السّبب تماما ذلك أنّ النّتيجة هي تحوّل السّبب، وإذا ما أراد المرء أن ينفي وجود كلّ من السّبب والنّتيجة فإنّه يجب عليه نفي نقطة البدء في تحليله بأسرها. ولحسم القضية نهائيا يذهب فلاسفة السّامخايا إلى القول بأنّ تصور الإمكان السّببي واللا-وجود، واللاكينونة لا يقتضي سببا وهكذا فإنّه إذا

(1) جون كولر. الفكر الشّرقي، مرجع سابق، ص82 .

لم يكن للنّتيجة وجود في أي وقت فلن تثار مسألة تحديد سببها ولكنّه من المعقول الحديث عن إمكانية النّتائج التّي لم توجد بعد، ومحاولة تحديد ما الذّي سبّب سبب وجود هذه النّتائج غير أنّ هذا يكون معقولا لدى افتراض أنّ النّتيجة توجد مسبقا، وبعد أن أثبت فلاسفة مدرسة السّامخايا أنّ النّتيجة موجودة مسبقا في السّبب وفضلا عن ذلك فإذا لم تكن النّتيجة موجودة بصورة مسبقة فإنّه يتعيّن علينا القول بأنّ لا وجود لها إلاّ أن يوجدها السّبب، وبالتّالي يتوصّل فلاسفة مدرسة السّمخايا إلى أنّ العالم الرّاهب يوجد نتيجة لتغيّرات سابقة،وأن التّغيّر ليس نتاجا لشيء جديد وإنّما نتاج لشيء مادي مطلق، فكل شيء هو بصورة أساسية تحوّل فحسب لهذا السّبب، وبهذه الطّريقة تصل مدرسة السّامخايا إلى النّتيجة القائلة بأنّ العالم الذّي نخبره بأسره من طبيعة البراكريتي (المادّة) وهو الاسم الذّي أطلق على المبدأ السّببي المطلق، غير أنّ هذه النّتيجة تبرّر سؤالا آخر هو كيف يخرج عالم التّجربة خلال سلسلة من التّحوّلات من هذا الواقع الأساسي المسمّى البراكريتي؟

من الواضح أنّه إذا لم تكن هناك نتائج إلاّ تلك النّتائج التّي توجد مسبقا في السّبب، فإنّ كل النّتائج التّي تشكّل العالم الذّي تتم معايشته لابدّ أنّها قد وجدت مسبقا في البراكريتي(المادة)، لكن ما الذّي يسبّب تطوّر البراكريتي أو المادّة؟

إذا نظرنا إلى العالم على أنّه يتطوّر، فإنّ من المفترض أنّه كان هناك واقع آخر في هذا العالم يقوم بتحريك البراكريتي وهذا الواقع يسمّى البوروشا أو الرّوح، ويعتبر وجود البوروش هو الذّي يفسّر تطوّر المادّة البراكريتي، وليست المسألة أنّ للبوروشا بالفعل أي علاقة بالبراكريتي،

وإنّما قوام الأمر أنّه بسبب وجود البوروشا وحضوره يتعرّض توازن البراكريتي للإحتلال وتبدأ عملية التّطوّر.

يقدّم أشفار كراشنا موجزا للحجج المطروحة لوجود البوروشا المادّة الرّوحية على النّحو التّالي:

1- لأنّ كل العناصر المركّبة هي من أجل أن يستخدمها الآخر.

2- لأنّه يتعيّن أن يكون هناك غياب للسّمات الثّلاث وللخواص الأخرى.

3- لأنّه يتحتّم وجود عملية ضبط.

4- لأنّه ينبغي أن يكون هناك من يقوم بالتّجربة.

5- لأنّه هناك ميل للانعزال أو الغبطة النّهائية، فإنّه لابد أن يوجد البوروشا[1].

خلاصة هذه الحجج أنّ عالم البراكريتي(المادة) الذّي هو عالم الموضوعات يوجد من أجل عالم آخر، الأمر الذّي يبرهن على وجود مبدأ آخر خلاف البراكريتي وهذا المبدأ هو البوروشا(الروح)، فالموضوعات المادية التّي تشكّل عالم البراكريتي لا يمكن أن تعمل مع موضوعات البورشا معا.

كل منها موجّه إلى غايته المناسبة، ويقول كراشنا: إنّ كل موضوعات العالم تنتمي إلى طبيعة اللّذة أو الألم، أو اللاّمبالاة، لكن اللّذة والألم لا يمكن أن يوجدا دون القيام بالتّجربة، وعالم البراكريتي لابد أن يوجد

(1) يوونج شوون كيم ـ مقدّمة في فكر آسيا، مرجع سابق، ص110 .

بالنّسبة لمن يقوم بالتّجربة، ومن هنا فإنّه لابد من وجود البوروشا أو القوة الرّوحية بالنّسبة لمن يقوم بالتّجربة. وبالتّالي تنظر فلسفة السّامخايا إلى نظام تطوّر البراكريتي(المادة) مرتبط بالبوروشا وهو أصل الواقع المعايش.

التفسير المادي في فلسفة اليوغا:

يقدّم التّفسير السّابق لطبيعة الذّات والعالم التّجريبيين وعلاقتهما بالبوروشا أو النّفس المطلقة أساسا عقلانيا لأساليب ضبط النّفس المعروفة باليوجا، وممارسة اليوجا أمر مطلوب لتحقيق الحكمة التّي من خلالها يمكن القضاء على الجهل الذّي يتسبّب في الخلط بين البوروشا(الروح) والبراكريتي(المادة)، والسّؤال الأساسي لليوجا هو كيف تسفر العلاقة بين البوروشا (الرّوح) والبراكريتي (المادّة) عن المعاناة؟

كلّما تقدّم الإنسان على طريق الرّوح ابتعد تدريجيا عن الحياة الدّنيا والدّنيا تفقد حقيقتها الكاذبة عند اليوجي الذّي يرى نور الله كحقيقة ثابتة ويرى الدّنيا مجرّد وهم وعبث، ويسلم اليوجي من التّعرّض لتقلّبات الأفكار وموجات العواطف والعوارض والتّناقضات ويحصل على طمأنينة القلب والهدوء الكامل.

تعريفها: اليوجا هي علم يضبط تقلّبات مادّة الفكر ويناسب قدرات جميع النّاس في كل زمان ومكان من الذين لديهم الإرادة والصّبر في ممارسة التّمرينات المحدّدة، كي يحصلوا على التّنسيق والانسجام الكامل بين الجسد والقلب والعقل والرّوح، ممّا يؤدّي إلى الاتصال بين اليوجي وربّه الخالق.

تعني كلمة اليوجا اللّقاء أي اللّقاء بين الإنسان والله تعالى، وكل كسب خال يتطلّب بدل الجهد والعرق، لذلك فإنّ اليوجا تتطلّب تضحية ملحوظة وتفرض انضباطا صارما في جميع مراحل الحياة، ومن يؤدّي هذا الثّمن يحصد حصادا باهرا دون حساب. إنّ الانضباط والكسب هما وجهان متلازمان لتمرينات اليوجا، وإنّ التّضحية هي جوهر الحياة، ويزداد الكسب أهمية كلّما ازدادت التّضحية من نواحي مختلفة، وكذلك فإنّ الانضباط وكبح جماح النّفس يوصلان إلى نيل العلا، كما يهبطه الانغماس في الحياة الدّنيا إلى أدنى الدّرجات ويجب على الإنسان أن يثقّف نفسه جسما وعقلا وروحا كي يلاقي ربّه والهدف الوحيد من رياضة اليوجا هو تزكية النّفس.[1].

اليوجا الطريق إلى ضبط النّفس: إنّ اليوجا علم يستهدف إعادة التّوازن الكامل للإنسان جسدا وروحا وعقلا، وقد نال علم اليوجا شعبية كبيرة خاصة في الأوساط الغربية لقيامه على أسس علمية وموضوعية غير مرتبطة بالعقائد الطّائفية أو المذهبية، فرياضة اليوجا تساعد كل من يمارسها دون اعتبار لعنصر أو دين أو طائفة لأنّها تقوم على السّمو بروح الإنسان كإنسان والأرواح كلّها متساوية في خصائصها وإمكانياتها وكل إنسان يملك في أعماقه قدرات كبيرة كامنة، وهناك طرق مختلفة لرياضة اليوجا التّي كلّها لها غاية واحدة وهي وصل روح الإنسان بقدسية ذات الله، ففي جسد الإنسان يكمن النّفس والرّوح معا، وتجهل كل منهما تواجد الأخرى والرّوح تخضع بطريقة خاطئة للنّفس، هذا هو سبب تعرّضها للأزمات وآلام الحياة الدّنيا لأنّ النّفس بطبيعتها أمّارة بالسّوء تحت تأثير سيطرة

---

(1) بـ ـ كـ ـ نارايان. فلسفة اليوجا ـ مرجع سابق، ص7 .

ملذات الجسد، ورياضة اليوجا تحرّر التّي في الإنسان من عبودية وبالتّالي من عبودية الشّهوات الحيوانية، وهذه الطّرق المختلفة التّي تهدي الإنسان في رياضة اليوجا إلى تحقيق الهدف المنشود هي كالتّالي:

رياضة اليوجا البدنية، رياضة الصّوت، الرّياضة التّأمّلية، الرياضة التّعبدية، رياضة النّور، سلطان الأذكار.

عندما كان كيان الإنسان له أركان ثلاثة هي الجسم والنّفس والرّوح، فإنّ فلسفة اليوجا البدنية تسعى إلى إعداد الجسم بطريقة تثير القوّة الرّوحية الكامنة في آخر العمود الفقري وتدفعها للصّعود إلى الرّأس بالتّدريج، وتأثير اليوجا البدنية يكون أكبر على الإنسان، ويمثّل جسم الإنسان اليوجي ساحة القتال المستمر حيث تجاهد الرّوح في صدّ طلبات النّفس والحواس الخمس والشّهوات وهذا هو الجهاد الأكبر في اليوجا[1]. فإذا استسلمت الرّوح أمام شهوات النّفس والجسد، فإنّها تفقد قدرتها على الترقي وتفقد وجودها المستقل وتصبح منقادة للنّفس، وبالعكس كل انتصار للرّوح على الجسد يقوّيها أكثر فأكثر ويساعدها بشكل كبير على تحقيق الذّات وكل جسم بشري في نظر اليوجا له ثلاث صور هي:

ـ الجسم الكثيف المادي: وهو كيان مرتبط بالعالم المادي وعندما يموت الإنسان يموت جسده.

ـ الجسم السّببي: هو أرفع وألطف من الجسم المادي والجسم الكوكبي.

ـ الجسم الكوكبي: وهو أيضا من الصّور الثّلاث للجسم البشري يبسّطه الجسم الكثيف المادي عند النّوم.

---

(1) ـ بـ ـ كـ ـ نارايان. فلسفة اليوجا، مرجع سابق، ص29 .

يجب على السّالك أن يطهّر قلبه من الحسد والكره والحقد، ويملأه بالحبّ والعطف والتّسامح وينظر إلى كل كائن كمظهر لخالق الكون، وعلى هذا الأساس فهو جدير بالتّفهم والتّعاطف معه، إنّ الرّجل الذّي ينقصه الخلق القويم والقدوة الحسنة، لا يستطيع أن يتقدّم كثيرا على طريق اليوجا، والعمود الفقري ذو أهمية خاصة في علم اليوجا، لأنّه بمثابة محور الجسم وتكمن فيه قدرات فوق العادة، ممّا يستلزم أن نكون على علم بتكوينه. فالإنسان مكوّن من الجسم والنّفس والرّوح، وأنّ النّفس باستطاعتها إمّا أن تختار الجسم (الدّنيا المادية) أساسا لها، وإمّا أن تختار الرّوح. وترى اليوجا أنّ الرّوح في الحقيقة تعكس القدسية الإلهية وأنّها ذات كيان خالد بينما الجسم ليس إلاّ تضليلا وخداعا، وما دام الإنسان يعتمد على الجسم وحواسه فإنّه على طريق الضّلال، وأنّ الأشياء المادية تبدو كبيرة أو صغيرة، مثل الإنسان ينظر إلى الأشكال والأشباح وهو نائم، فليست هذه الأشياء المتغيّرة أصل الحقيقة، والشّيء الذّي لا يتغيّر في الإنسان هو الرّوح، فالجسد يموت ولكن الرّوح لا تموت، والنّفس والرّوح تعيشان في الإنسان معا دون أن تعرف النّفس الرّوح حقّ المعرفة لذلك فهي تجهلها وتختار الجسم المادي، فإذا غيّرت النّفس اختيارها واختارت الرّوح بدلا من الجسم فإنّ المشكلة بذلك تحل، فاليوجا تهدف إلى فصل النّفس عن الجسم ودمجها في الرّوح. وترى أنّ تحقيق هذا الهدف هو المهمة الرّئيسية في حياة الإنسان ولن تطمئنّ نفس الإنسان ما دامت مرتبطة بالجسد إلاّ أن تتّصل بالرّوح، كما لن تنجو نفس الإنسان مادام يجهل هذه الحقيقة الأساسية.

التّغير والواقع «الفيدانتا»:

تأثّرت فلسفات الهند كافة أعظم التّأثر بتعاليم الأوبانيشاد، فقد نظرت فلسفات الهند إلى نفسها باعتبارها على اتّفاق جوهري مع تعاليم الأوبانيشا، وقد شرع فلاسفة الفيدانتا وهم بهذا يعلمون في تقديم تأويلات نقدية على متون النّتائج الرّئيسية لنصوص الأوبانيشا للعقل والتّجربة، ثمّ تحوّلت فلسفات الفيدانتا إلى النقد، تنقد نقدا عنيفا بعض النّتائج التّي توصّلت إليها المذاهب الفلسفية الأخرى، فعلى سبيل المثال تذهب فلسفة السّامخايا إلى القول بأنّ عالم اللاّ-ذات، كما تعارضت آراء النّايايا والفيشيشكا عن العالم باعتباره حقيقيا وتعدّديا، وأنّه مؤلّف من أنواع مختلفة من الذّرات، وتجمع المذاهب الفلسفية للنّايايا والفيشيشكا والسّامخايا والميمسا عل الاتفاق أنّ إدراكاتنا الحسية لها أساس في الواقع، وهذا الأساس يمكن التّعبير عنه بالقول بأنّ ما يدرك يوجد على نحو مستقل عن كونه مدركا، ونحن نحصل على المعرفة الأصلية عندما يصل العارف إلى رؤية الأشياء على ما هي عليه، ويعرف هذا الموقف فلسفيا باسم المذهب الواقعي (realism) وهو يشير إلى أنّ العالم الموضوعي الذّي يتم الكشف عنه من خلال التّجربة هو عالم واقعي حقيقي.[1]

هناك ثلاث مدارس رئيسية للفلسفة الفيدانتية، تختلف إحداهما عن الأخرى في الطّريقة التّي تفسّر بها العلاقات بين الأشخاص والأشياء والواقع المطلق (البراهمان) وغالبا ما يشار إلى أقدم هذه المدارس وهي:

1 ـ مدرسة اللاّثنائية: على أنّها المدرسة الشّانكارية نسبة إلى شانكارا

---

(1) جون كولر ـ الفكر الشّرقي القديم، مرجع سابق، ص130 .

وهو واحد من فلاسفتها الأوائل البارزين وسوف نركّز على هذه المدرسة وعلى الرّؤية التي رأت بها للواقع، حيث كان شانكارا يرى بأنّ هناك واقعا مطلقا ومستقلا وهو وحده الموجود الحقيقي غير المتغيّر، وهذا الواقع هو البراهمان الذّي تحدّثت عنه الأوبانيشاد،

وتستبعد هذه الرّؤية النّظريات التّي تنظر إلى العالم باعتباره نتاجا للعناصر المادية أو تحولا للمادّة غبر الواعية التّي تتطوّر، أو تقول إنّه نتاج لنوعين من الواقع المستقل مثل: البراهمان والمادّة.

ويقول شانكارا إنّ البراهمان هو الواقع الذّي ينتج وجود المظاهر التّي تشكّل العالم التّجريبي، ولكنّه كذلك متجاوز لهذه المظاهر وهي لا تستنفذه ومن وجهة نظر مطلقة، فإنّ البراهمان يتجاوز العالم، ولا يمكن إثبات طبيعة البراهمان ووجوده من خلال الإدراك الحسّي أو التّحليل العقلي، إنّما يستمد ذلك من خلال التّجربة المباشرة والحدسية وشانكارا ينظر إلى العالم باعتباره مظهرا وليس واقعا، والإدراك الحسي على أنّه وهم وليس معرفة والنّفس الفردية على أنّها ذات خالصة وأتمان ليست مختلفة عن البراهمان. ويبيّن شانكارا أنّه على الرّغم من وجود تغيّرات في الشّكل فيتم إدراكها إدراكا حسيا، إلاّ أنّ ذلك يعني تغيّرا في الواقع ما لم يكن للشّكل واقع خاص به، ولكن الشّكل بالطّبع ليس له وجود إلاّ بالاعتماد على المادّة، فليس هناك شكل لكأس ما لم تكن الكأس مصنوعة من مادّة، ومن هنا فإنّ الشّكل ليس له واقع مستقل، ولو أنّ التّغير في الشّكل كان تغيّرا في الواقع لكان للشّخص الجالس واقع مختلف عن الشّخص الواقف، حيث أنّ الشّكل يختلف ولكن للشّخص الواحد نفسه واقعا وهو سواء جلس أم وقف، ومن جهة أخرى تطرح الحجّة القائلة بأنّه

إذا كانت الجواهر متميّزة عن أشكالها أو كيفياتها، فإنّه سوف يكون من المستحيل تفسير العلاقة بين الكيف أو الشّكل وبين الجوهر، وإذا كان الشّكل متميّزا عن الماهية فليس من الممكن ربطه بالماهية إلاّ من خلال واقع ثالث يربطهما أو يصلهما معا، وإذا ما تم الإقرار بأنّ الشّكل ليس له واقع مستقل عن المادّة، فلن يكون هناك إذن تغيّر يشهده الواقع.

يقول شانكارا أنّه إذا كانت التّغيّرات المدركة حسيا لا يمكن القبول بها عقليا باعتبارها واقعية، فإنّه لابدّ من النّظر إليها على أنّها تشبه إدراكنا لموضوع وهمي وإذا كانت الموضوعات التّي تشكّل تجهيز العالم شبيهة بالموضوعات الوهمية كالحلم، فإنّه يصبح من الممكن التّوفيق بين وجود البراهمان وحده باعتباره غير حقيقي، فالشّبح الذّي يتم إدراكه في الحلم إنّما يوجد في الحلم لكنّه ليس واقعيا وبطريقة مماثلة فإنّ موضوعات العالم التّجريبي لابد أن توجد، لأنّنا ندركها إدراكا حسيا، وإنكار وجود موضوعات العالم التّجريبي إنّما هو إنكار تجربة الإدراك المألوفة. وهناك مثال طرحته الفيدانتا عن الحبل الذّي يرى على سبيل الخطأ على أنّه ثعبان إذ يقال أنّ الحبل ثعبان بسبب الجهل بما هو موجود هناك حقّا، ولو أنّه عرف أنّ هناك ثعبانا، فلن يكون هناك وهم، ففي نهاية المطاف ما دام المرء يحلم فمن المستحيل النّظر إلى موضوعات الحلم باعتبارها غير واقعية، وإذا لم يكن الأتمان مرتبط بالمظاهر التّي تشكّل العالم التّجريبي بأيّة طريقة من الطّرق يمكن معرفتها، فإنّه يصبح من المستحيل معرفة البراهمان إلاّ من خلال تجربة وثيقة تغدو مستعصية الوصف، وهذا الإدراك لكون المرء هو النّفس ذات الوعي الخالص، المتحرّرة من التّغير والمعاناة ويمكن القول في الختام أنّ العالم التّجريبي موجود

والذّات التّجريبية موجودة عند شانكارا، ولكنّهما ليسا حقيقين بصورة مطلقة، وأساس وجودهما هو واقع أسمى من مظهرهما، وهذا الأساس هو الوجود الخالص، الأساس ذاته الذي تقوم عليه التّجربة والمظهر، وبالتّالي فإنّ النّظر إلى العالم التّجريبي والذّات التّجريبية على أنّهما واقع مطلق هو وقوع في الخطأ.

2 ـ مدرسة الواحدية المشروطة: يتّفق رامانوجا مع شانكارا في القول بأنّ الواقع واحد وليس بكثير ولكنّه يختلف معه فيما تعلّق بطبيعة هذا الواحد، ووجهة نظر رامانوجا هي أنّ البراهمان باعتباره الواقع المطلق ليس مميّزا عن العالم التّجريبي، وإنّما هذا العالم جزء مكوّن للبراهمان، كما يذهب إلى القول بأنّ الهوية والاختلاف متضايفا يعتمد أحدهما على الآخر والوحدة هي وحدة الأشياء ونفيها، فإنّه لا يمكن أن يكون وحدة أو هوية، ويقول رامانوجا: إنّ الوحدة المكوّنة للبراهمان هي وحدة النّفوس والأشياء المختلفة التّي تؤلّف العالم. وبحسب هذا التّفسير فإنّ الواقع واحد مثل شخص، ووفقا للميتافيزيقا الكامنة خلف هذه الصّورة لعلاقة البراهمان بالنّفوس والأشياء فإنّ الجوهر هو وحده الواقعي، وعلى هذا النّحو يحافظ رامانوجا على واقع كل من النّفوس والبراهمان بإقراره الخلافات داخل الهوية التّي هي براهمان، فالنّفوس واقعية باعتبارها تمايزت داخل الواقع المطلق.[1]

3 ـ مدرسة الفيدانتا الثّنائية: تختلف هذه المدرسة عن موقفي شانكارا ورامانوجا في القول بثنائية أساسية في العالم، فالعالم وأساسه الذّي هو براهمان هما متمايزان أحدهما عن الآخر على نحو أبدي وأساسي.

(1) جون كولر ـ الفكر الشّرقي القديم، مرجع سابق، ص132 .

والنّفس ينظر إليها على أنّها متميّزة عن كل من براهمان والأشياء المادية التّي تشكّل العالم التّجريبي، والموضوعات المادية يتم إدراكها باعتبارها متميّزة عن النّفس، وفضلا عن ذلك فإنّ النّفوس الفردية لابد من التّمييز بينها وبين براهمان إذا ما أريد القول بأنّها غارقة في المعاناة، وكل محاولة لتحقيق التّحرر لابد أن تبدأ بالنّفس الفردية المعذّبة فإنّه لا سبيل إلى إنكار وجود النّفوس الفردية ولكن إذا ما تم الإقرار بوجودها، فإنّه ينبغي إقرارها باعتبارها مختلفة عن براهمان ولن يكون مجديا القول بأنّ الفرد باعتباره في غمار المعاناة مختلف عن براهمان، ولكنه باعتباره متحرّرا من المعاناة فإنّه متّحد مع البراهمان، ذلك أنّ شيئين مختلفين حقا لا يمكن في أي وقت أن يقال إنّهما شيء واحد، فكون شيء ما متحرّرا من المعاناة هو أمر لا يغيّر من طبيعته ويجعله شيئا آخر، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنّ النّفوس الفردية وبراهمان ينبغي أن تظلّ مختلفة على نحو أزلي، ويذهب «مادفا» صاحب هذه المدرسة إلى القول على النّحو نفسه بالاختلاف الأزلي بين براهمان والمادّة، وهو على هذه المسارات نفسها، يذهب كذلك إلى القول بوجود اختلاف حقيقي، وبين نفس وأخرى، وبين شيء وآخر، ويصل إلى الاختلافات الخمسة التّي قال بها وهي:

1ـ براهمان والمادّة

2ـ براهمان والنّفوس

3ـ النّفوس والمادّة

4ـ نفس وأخرى

5ـ شيء وآخر

وبما أنّ المعرفة تكشف عن كون الأشياء مختلفة أحدهما عن الآخر ومختلفة عن النّفس، وحيث إنّه يتم الإقرار بأنّ كلا من النّفوس والأشياء تعتمد في وجودها على براهمان، فإنّ «مادفا» يبقي على الاختلاف الأزلي بين براهمان والنّفوس والأشياء، وعلى العكس ممّا نجده رامانوجا فإنّ هذه الاختلافات لا تفسّر من خلال القيود المحدّدة للبراهمان، إنّما ينظر إليها على أنّها جواهر مختلفة، ولكن إذا تم القول بأنّها جواهر مختلفة، فمن الصّعب تصوّر الكيفية التّي يمكن بها للأشياء والنّفوس أن تكون معتمدة على جوهر ثالث. ذلك أنّ الجوهر كامل في ذاته ومادفا متردّدٌ في التّسليم باعتماد النّفوس على براهمان.

وبالتّالي نستنتج أنّ مدارس الفيدانتا الثّلاث هذه تمثّل الطّرق الثلاث في النّظر إلى العلاقات بين العالم والبراهمان، وهكذا فإنّها تشكّل التّفسيرات الثّلاثة الرّئيسية لنصوص الأوبانيشاذ، حيث يقول شانكارا: إنّ البراهمان هو وحده الحقيقي، وإنّ العالم مجرّد ظاهر[1].

ويذهب رامانوجا إلى القول بأنّ العالم حقيقي لكنّه ليس مختلفا عن براهمان، حيث أنّ براهمان هو وحدة الإختلافات التّي تشكّل العالم، ويزعم مادفا أنّ العالم وبراهمان متميّزان على نحو أزلي أحدهما عن الآخر والواقع هو الطّبيعة الثّنائية لبراهمان على الدّوام متميّزا ومختلفا عن عالم النّفوس والأشياء.

(1) جون كلير. الفكر الشّرقي القديم، مرجع سابق، ص140 .

الفصل الرابع

سؤال اللغة في الفضاء المتوسطي
- الأمازيغية نموذجا-
(بقلم: حنيني مبارك)

سؤال اللغة في الفضاء المتوسطي

- الأمازيغية نموذجا-

في الشمال الإفريقي، كما يحلو للأوروبيين تسميته، أو المغرب العربي الكبير، كما يريده العرب، أو المغرب الكبير، كما يراه دعاة النزعة الأمازيغية، كان التمايز على أشده منذ أن دخل الاحتلال إلى شمال إفريقيا، فشجعت الأهالي على استخدام اللغة والكتابة خصوصا في منطقة القبائل، وحاولت إدخال بعضهم إلى ديانات مختلفة، وغير ذلك من مساعي التفرقة والتشرذم داخل الأمة المتماسكة منذ زمن بعيد. فمن خلال بعض أسماء ومسميات الأماكن والسكان التي تداولها ويتداولها المؤرخون عند حديثهم عن شمال إفريقيا وسكانه يتضح التفاعل البشري والتكاتف السكاني الذي تراكم على هذه الرقعة منذ عشرات القرون، إلى درجة صعوبة الفصل بين الأقوام والقبائل التي هاجرت أو التي استقرت وعمرت المكان أو اختلطت بغيرها أو انفصلت عنها.

وتعتبر القبائل الأمازيغية من بين الشعوب الأصلية في شمال إفريقيا التي تمكنت من الاستمرار في الوجود رغم السياسات الهادفة إلى القضاء على هويتها الثقافية واللغوية والدينية خصوصا في فترة التوسع الإمبريالي، وقد أصدرت الدول المحتلة قوانين انتزعت بمقتضاها الكثير من الأراضي والموارد والأقاليم والغابات التي كانت ملكا جماعيا للقبائل أو اتحادات القبائل الأمازيغية. بحيث يطرح الأمازيغ في الجدل السياسي والاجتماعي الدائر بشأن قضيتهم في الشمال الإفريقي إشكالية اللغة سواء في وجهها الحضاري الثقافي أو في وجهها اللغوي اللساني.

فاللغة فصل جد مهم من تاريخ الثقافة البشرية، بل هي وثيقة لها قيمتها التاريخية الخاصة كغيرها من الوثائق، خصوصا لدى أمم وشعوب لا وثائق واضحة لها، فكانت اللغة مجالا حيويا لمعرفة الكثير من تاريخ تلك الأمم وتلك الشعوب. ولعل هذا ما ينطبق على أهل المغرب العربي الكبير أو سكان شمال إفريقيا ممن يعرفون حاليا بالبربر أو الأمازيغ، الذي يتميزون لغويا عن بقية العرب، ويعتبر جميعهم امتدادا تاريخيا وحضاريا لما عرف منذ القديم بقدماء الليبيين. وهناك بعض الروايات تقول أن اللغات في شمال إفريقيا قد اندثرت في سجلات التاريخ ولم يبقى لها وجود حتى في أذهان ناطقيها، فإن اللهجات البربرية الأمازيغية المنتشرة حاليا بين كثير من السكان، تعد مصدرا مهما لربط الصلة بين تاريخهم القديم والحديث.

ولعلّ المتتبع لتاريخ الفكر الإنساني في شمال إفريقيا سيكتشف أن هناك عشرات اللغات واللهجات واللكنات، بعضها قديم قدم التاريخ الإنساني كالمصرية، والسومرية، والعربية، والعبرية، واللاتينية، واليونانية،

والأمازيغية، وبعضها الأخر حديث كاللغات المعاصرة كالفرنسية والإنجليزية(...) الخ وظاهرة تعدد الألسنة واللغات هي آية من آيات الله سبحانه وتعالى كغيرها من ظواهر الحياة المتعددة في هذا الكون، ولقد طرحت عدة تساؤلات حول اللغة ومن بين هذه التساؤلات التي أثيرت ما المرجعيات أو المصادر الثقافية للغات المتوسطية؟ وهل لها مرجعيات دينية تضفي عليها نوع من القداسية وتعلي من شأنها؟ ما الجذور التاريخية للغة الأمازيغية في شمال إفريقيا؟ وهل يمكن أصلا الحديث عن اللغة الأمازيغية الموحدة في سياق التعدد اللغوي في المغرب الكبير؟ وما هي حقيقة الدعوات التي تتكرر باستمرار لتعيير هذه اللغة وتقنينها والمضي بها قدما نحو المستقبل؟

وتتجلى أهمية هذا الموضوع أولا في عمقه الفكري، يعتبر موضوع إشكالية اللغة في الثقافات المتوسطية من أهم المواضيع المطروحة في الفضاء المتوسطي باعتبارها مسألة مرتبطة بالهوية الوطنية من جهة ومن جهة أخرى مرتبطة بثقافة المجتمع كما أن الموضوع محل اهتمام مجموعة من الباحثين والدارسين المعاصرين.

ونهدف من وراء بحثنا هذا كشف الغموض والالتباس عن هذه الثقافات بالإضافة إلى كشف سرها. بحيث يعتبرها الكثير من النقاد بأنها ثقافة صماء لكنها ثقافة تعلمنا فن اللغة أكثر مما أنتجه الفكر الإنساني تقريبا منذ وعيه.

مدخل عام: في فلسفة اللغة

اللغة: في الفرنسية (langage) وفي الانجليزية (language) وفي اللاتينية

(lingua). وهي مجموع من الأصوات المفيدة، وما يعبر بها كل قوم عن غرضهم(تعريف الجرجاني)[1].

اللُغة: بالضم من لغي بالكسر وأصلها لغي أو لغو والتاء عوض عن المحذوف وهو اللفظ الموضوع للمعنى وجمعه اللغات. ولغات الأضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فإنه يطلق على الشراء أيضا وهي داخلة في المشترك. وقد تطلق على جميع أقسام العلوم العربية. وعلم متن اللغة هو معرفة أوضاع المفردات[2].

وتطلق أيضا على ما يجري على لسان قوم، لأن اللسان هو الآلة التي يتم بها النطق، آو تطلق على الكلام المصطلح عليه أو على معرفة أفراد الكلمة وأوضاعها.

لكن علماء النفس يوسعون معنى اللغة ويطلقونه على مجموع الإشارات التي يعبر بها عن الفكر. ولهذا انقسمت اللغة من جهة ما هي وظيفة نفسية(psychologique fonction) إلى ثلاثة أقسام: اللغة الطبيعية، واللغة الوضعية، ولغة الكلام.[3]

ويعرف ابن خلدون اللغة حيث يقول: (...اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده) معللا هذا التعريف بقوله: (...وتلك

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي. ج2، دار الكتاب اللبناني لبنان بيوت، د. ط، 1986م، ص286.

(2) محمد علي التهانوي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ص1409.

(3) جميل صليبا. مرجع سابق، ص286.

العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلابد أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان)[1].

فلسفة اللغة:

هناك أفكار متداولة في الدراسات اللغوية مفادها أن اللغة وعلومها أصبحت موضوع بارزا في الفلسفة منذ نهاية الفلسفة الحديثة وبداية الفترة المعاصرة مع الفلسفة المعاصرين بداية مع الفيلسوف نيتشه والمدرسة التحليلية الإنجليزية، إلا أن فلسفة اللغة ليس لها مفهوم دقيق وكامل وعلى الرغم من أن هذه العبارة يمكن أن تندرج ضمن توظيف مناهج البحث والتعليم العالي أو أن تكون عنوانا لبعض المؤلفات ومن الممكن أن ندل بها على عدة أمور مختلفة في ما بينها وهي:

أ ـ الأفكار التي تدور حول طبيعة اللغة، والتي نصادفها قبل ظهور التقاليد اللغوية الوضعية والمستقلة (عند الفلاسفة قبل ظهور سقراط، وأفلاطون، وأرسطو)، ونلاحظ إن التقاليد اللغوية الغربية ترجع أصوله إلى الفلاسفة الذين أبدو التميز بين فئات الكلمات (الأسماء، الأفعال عند أفلاطون وأرسطو) .

ب ـ الأفكار المتعلقة باللغة والتي تصادفها في أعمال مؤلفين معرفين على إنهم من الفلاسفة (هيجل، أفلاطون، هايدغر) في غالب الأحيان يتعلق الأمر ببعض الملاحظات[2] المتفرقة.

---

(1) فتيحة حداد. ابن خلدون وآراؤه اللغوية والتعليمية، منشورات منشورات مخبر المهارسات اللغوية في الجزائر، د. ط، 2011م، ص41.

(2) جاك ديشان. فلسفة اللغة، تر: د. بسام بركة، دار الحمراء بيروت- لبنان، ط1. 2012م، ص34.

ويعتبر بندتو كرتشه (1866-1952) فيلسوف إيطالي، أول فيلسوف استعمل مصطلح فلسفة اللغة ولعله من المفارقة أن يكون هذا الفيلسوف الهيجلي هو أول من طرح هذا المصطلح، إذا علمنا إن الفلسفة اللغوية أسسها جورج إ. وراسل، وفيجيشتاين، كانت محاولة للقضاء على الفلسفة الهيجلية على وجه الخصوص.

وبالرغم من اختلاف الآراء حول ميدان فلسفة اللغة بحسب التيارات، إلا أننا نعتقد أن الموضوعية تفرض علينا النظر إلى فلسفة اللغة انطلاقا من النقلة النوعية التي عرفتها مسائل اللغة نتيجة للتطورات الحاصلة في ميدان المنطق الرياضي والألسنة والتأويل أو فلسفة التأويل. وهو ما أدى إلى بروز رأي يدافع عن فكرة أن فلسفة اللغة فرع فلسفي مثله مثل بقية الفروع الفلسفية الأخرى كفلسفة التاريخ، وفلسفة العلوم وغيرها. أي أن فلسفة اللغة مبحث مستقل له موضوع خاص به هو اللغة منظورا إليه من زاوية الفلسفية وله مناهج قائمة بذاتها ولغة خاصة، وتاريخ معين ونظريات أساسية مثل: النظريات المنطقية والألسنة والتأويلية.

ولقد ذهب تودوروف وديكرو في قاموسهما «موسوعة علم اللغة» حيث بينا أن مصطلح فلسفة يتضمن معنيين:

أ- معنى خارجي: يعتبر اللغة موضوعا معروفا . ولذا وجب دراسة علاقته بالموضوعات الأخرى مثل علاقة اللغة بالفكر، وهذا ما يطبع أعمال الفلاسفة المثاليين مثل برنشفيك في كتابه «مراحل الذكاء» الصادر سنة 1947م، أو برغسون في كتابه «التطور الخلاق» الصادر سنة 1907م،

أو يبحث في دور اللغة في التاريخ، وهو ما يظهر في أعمال المدرسة الألمانية في القرن 19 وخاصة في أعمال هيجل وشلايشر.

ب ـ معنى داخلي: بجعل هذا التوجه من اللغة مجالا للبحث أو موضوعا للدراسة هذا التوجه يعكسه أساسا الفلسفة التحليلية التي أطلقت على نفسها اسم الفلسفة اللغوية أو فلسفة اللغة أو فلسفة التحليل وجعلت من اللغة موضوعـا[1].

المدارس اللغوية المعاصرة

اهتمت اللسانيات المعاصرة بوصف نظام اللغة، انطلاقا من اللغة من حيث أنها بنية شكلية وقواعد وظيفية، انطلاقا من محاضرات اللسانيات العامة لدى سوسير.

المدرسة البنيوية: عرف دي سوسير كمؤسس لعلم اللغة الحديث، ولا سيما الاتجاه البنيوي وعرف كذلك بأنه زعيم المدرسة اللغوية الوصفية التشكيلية. وقد شاعت أفكار دي سوسير بين الدارسين وكانت ركيزة أساسية لكل مدارس التحليل اللغوي في العصر الحديث، إذ يعتبر أول من قال بأن اللغة نظام من العلامات، فهو رائد المنهج الوصفي البنيوي الذي يقوم على تحليل عناصر اللغة بالاستعانة بالعناصر الأخرى التي تشتمل عليها تلك اللغة. فقد ميز بين اللغة واللسان والكلام غير إنه ركز اهتمامه على اللسان حيث قال «اللسان شكل لا مادة»[2].

---

(1) الزاوي بغورة. الفلسفة واللغة، دار الطليعة بيروت لبنان، ط1، سنة 2005، ص 196.

(2) نسيمة نابي. مناهج البحث اللغوي عند العرب في ضوء النظريات اللسانية، «رسالة ماجستير»، سنة2010م، ص67.

وقد وجدت اللسانيات الحديثة أصولها فيما قرره دي سوسير من معتقدات وعده أساسا لمذهبه، فاللغة هي نظام ذو وظيفة اجتماعية محددة. وخلال تدقيق هذا المعلم السويسري العظيم لهذه النظرية الأساسية أرسي كثيرا من وجوه التمايز النظرية التي كان لها تأثيرها الهائل على الفكر اللساني لدى الجيل الجديد أهمها ما يلي:

- اللغة نظام من العلاقات يرتبط بعضها ببعض على نحو تكون فيه القيم الخاصة بكل علامة بشروط على جهة التبادل بقيم العلامات الأخرى، فاللغة في الواقع مؤسسة على التعارضات.

- العلامة اللغوية ذات طبيعة مركبة. وهي توليفة من الشكل الصوتي الذي يشار به إلى المعنى (وهو الدال) والمعنى نفسه (وهو المدلول). وكان إيقاظ الاهتمام بالعلاقة بين الدال والمدلول سببا في نهوض فرع جديد من فروع اللسانيات هو علم السيميولوجيا (دراسة العلامة اللغوية).

- واللغة ملك للجماعة المتكلمة، ولكنها تتحقق فعلا عن طريق الكلام الفردي، والكلمات المنطوقة بالفعل تنسجم من حيث المبدأ مع المعايير التي تفرضها لغة المجتمع المتكلم[1].

مدرسة براغ: وجد تطور علم اللغة البنيوي منطلقه في مدرسة براغ. ففي سنة 1926م تشكلت حلقت براغ اللغوية، وأهم روادها: بماتسيوس، وهافرانك، وترنكا، وسكالتشيكا، وغيرهم. وانضم إليهم من الأجانب الروسيان تروبتسكوى، وياكوبسون، اللذان جعلا المدرسة معروفة في

(1) ميلكا إفيتش. اتجاهات البحث اللساني، تر: سعد عبد العزيز مصلوح، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2000م، ص214.

العالم. وفي سنة 1928م ظهرت المجموعة للمرة الأولى على الملأ في المؤتمر العالمي الأول للغويين في هاج، ومنذ سنة 1929م ظهرت مجلة نشرهم «لسان حالهم» تحت اسم براغ اللغوية. وفيما بعد استكملت مجلة نشرهم هذه بمجلة (أي الكلمة والأدب). وقد كان السبب الظاهري لاجتماع حلقة براغ اللغوية للمرة الأولى هو زيارة هنريك بيكر الذي عقد محاضرة حول موضوع «الفكر اللغوي الأوربي».

فلقد نشأت مدرسة براغ كرد فعل لعلم اللغة الوضعي وبخاصة مدرسة النحاة الجدد التي ليس لها إلا توجه تاريخي، وهي تؤيد بوضوح أثر دي سوسير النظر إلى اللغة على أنها نظام يجب أن يبحث بحثا تزامنيا: (إن أفضل طريقة لمعرفة جوهر اللغة وطبيعتها هو التحليل التزامني للغة السائرة التي تقدم وحدها مادة كاملة، وللمرء إليها مدخل مباشر). بيد أنه على النقيض من دي سوسير فإنه يرفض أي تناقض بين التزامن والتعاقب لأن التعاقب ليس بأية حال من الأحوال بلا أهمية بالنسبة للتزامن، إذ تتميز أنظمة لغوية بطبيعة دينامية.[1]

ولقد انصبت جهود مدرسة براغ اللغوية حول شرح مفهوم الفونيم وتطور، كما أن أعضاءها قد قاموا بعدد من المساهمات في مجالات علم اللغة الأخرى، بما في ذلك موضوعات أكثر هامشية مثل علم الأسلوب، وقد تم نشر عدة دراسات نحوية، كما أن الأنماط النحوية المقارنة للغة التشيكية واللغة السلافية الأخرى، قد مثلت بقوة في أعمال اللغويين

---

(1) جرهارد هلبش. تطور علم اللغة منذ 1970م، تر: سعيد حسن بحيرى، مكتبة زهراء الشرق، ط1، 2007م، ص 107.

التشيك منذ 1945م، وفي علم الصرف تمثل دراسة ياكوبسين عن نظام الحالة ف اللغة الروسية ومحاولته أن يجرد منها محتوى دلاليا أساسيا لكل حالة، تمثل تطبيقا لنفس المنهج التحليلي في وصف الفئات القاعدية كما كان يطبق في الفنلجيا[1].

مدرسة كوبنهاجن: لقد شهد شمال أرويا ولادة حركة لسانية متميزة في مطلع ق20م، تأثرت في نشأتها بمبادئ دي سوسير تم تطورت لتستقل بمنهج وأفكار جديدة. ونشأت على يد هيلمسليف، وبروندل سنة 1933م، منذ سنة 1934م ظهرت مجلتها «مجلة حلقة كوبنهاجن اللغوية». وكانت مجلة نشرهم الأساسية هي «أعمال حلقة كوبنهاجن اللغوية». بالإضافة إلى ذلك فقد اشترك مع مدرسة براغ سنة 1939م في نشر مجلة (المجلة الدولية لعلم اللغة البنيوي). وتكمن الخدمة الجليلة لكوبنهاجن في نقل المنهج الفونولوجي في وصف الفونيم إلى الجانب المضموني للغة[2].

إن الاهتمام الأساسي لدى بروندال كان مركزا على لحظ الطرق التي تكشف بها مقولات المنطق عن نفسها من خلال الحقائق اللغوية، لقد كانت المشكلات اللسانية بالنسبة له في الأساس مشكلات فلسفية، وقام بحلها بما هي كذلك، ومثال ذلك بحثه عن الحروف الذي قدمه في كتابه «نظرية الحروف». ولأن بروندال وقف في منتصف الطريق ما بين الباحثين اللسانيين والفلاسفة فيما يتصل بتصوراته العلمية وجدناه

---

(1) ر.ه.روبنز. موجز تاريخ علم اللغة(في الغرب)، تر: احمد عوض، المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت، د. ط، 1978م، ص295.

(2) جرهارد هلبش. تاريخ علم اللغة الحديث، تر: سعيد حسن بحيرى، مكتبة زهراء الشرق، ط1، سنة 2003م، ص107.

لم ينجح تماما في أن يجاري أيا منهم. وحيث نعود إلى عمل بروندال بالتقويم من موقع المذاهب المعاصرة له في عالم اللسانيات ينبغي أن نؤكد أنه كان واحدا من أوائل اللسانيين الذين حاولوا مقاربة اللغة بإتباع مناهج المنطق الرمزي[1].

اللغة وعاء الفكر والثقافة الإنسانية، وهي تؤدي في المجتمع وظيفتين متميزتين:

وظيفة أنية: هي وظيفة باعتبارها أداة للتواصل بين الناس ونقل الدلالات من وإلى إلى المتلقي، ووظيفة زمانية تاريخية: باعتبارها وسيلة لحفظ تراث المجتمع العلمي والفني والثقافي وتسجيله، ونقله إلى الأجيال المتعاقبة. ونظرا إلى هذه الأهمية البالغة التي اكتسبتها اللغة في تاريخها، فقد حظيت باهتمام الباحثين من اللغويين والعلماء عبر العصور، مما أدى هذا الاهتمام متزايد إلى ظهور علوم لغوية متعددة وثرية شملت جميع مجالات اللغة، منها علم الأصوات، وعلم النحو والتركيب، وعلم الصرف، وعلم الدلالة...الخ. كما ظهرت اتجاهات متنوعة ونظريات متميزة، ساهمت كلها في إثراء البحث اللساني عبر التاريخ.

التفاعل اللغوي في الفضاء المتوسطي

تعتبر قارة إفريقيا من الناحية اللغوية واللسانية من أكثر المناطق تنوعا في العالم، ولا يمكن أن ينافسها في ذلك إلا قارة أمريكا الجنوبية ويقدر عدد اللغات في إفريقيا (800 لغة)، وتحتل لغات سكان شمال إفريقيا أكثر اللغات انتشارا في القارة بصورة عامة وبالتحديد اللغة العربية، حيث تكاد

(1) ميلكا إفيتش. اتجاهات البحث اللساني، مرجع سابق، ص 319.

تغطي اللغة العربية كل إفريقيا الشمالية ومساحة ضخمة من الصحراء الكبرى حتى إقليم السفانا، بينما تنتشر بقية اللغات مثل الأمازيغية والفرنسية والإنجليزية وغيرها من اللغات. وفي هذا النطاق لا نجد لكل وحدة سياسية لغة قومية وإنما هناك مجموعة لغوية تغطي هذه المساحة وتبقى إفريقيا عامة وشمال إفريقيا خاصة تحتوي على تفاعل لغوي كبير وهام.

إن لفظة الشمال الإفريقي تطلق على الإقليم: الذي يبدأ من نهاية الحدود المصرية شرقا إلى المغرب الأقصى غربا، وتدخل فيه كل من ليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا.

المرجعات الثقافية للغات المتوسطية

عرف سكان شمال إفريقيا منذ تواجدهم على هذه الأرض مجموعة من اللغات التي تمثلها في التخاطب اليومي والتواصل الاجتماعي، وذلك بفعل الاحتكاك الثقافي مع الشعوب المجاورة مثل اليونان، والمصريين، والفينيقيين، والمسلمين العرب أو بسبب التأثير بلغة المستعمر المفروضة بالقوة والعنف والجبروت كما فرض المستعمر لغته الأجنبية على دول الشمال الإفريقي منذ الربع الأول من القرن 19م باسم الحضارة والتقدم والازدهار والتطور والتنوير، ولقد سعى جاهدا على القضاء على اللغة العربية من جهة والحد من انتشار اللغة الأمازيغية من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس وجب التأسيس للإطار التاريخي والجغرافي لهذه اللغات في الشمال الإفريقي.

أولا: اللغة الأمازيغية:

كثيرا ما نسمع بالأمازيغية خاصة من أهل المغرب العربي وكثيرا ما يتساءلون عنها، فإن تسمية الأمازيغية جاءت من لفظ أمازيغي وهو مفرد مذكر يعني «ابن» وجمعه أيت ومؤنثه المفرد «أولت» ج «إست» وبه يتم النسب إلى الأب في الأسرة الأبيسية وإلى الأم في الأسرة الأميسية كما يحدث عند أزناكن (صنهاجة الصحراء)[1]. فأمازغين في اللغة البربرية جمع مفرده «أمازيغ» وهو الاسم الذي سمى به البربر أنفسهم مؤنث «أمازيغ» هو تمازيغت يطلق على المرأة وعلى اللغة. عند قبائل الطوارق المنتشرة في قلب الصحراء الكبرى، يسكن حرف الزاي في «أمازيغ» ويقلب إما هاء. أو شينا أو جيما، بحيث تنطق اللفظة «أماهغ» عند الطوارق الجزائريين، و«أماشغ» عند الطوارق الماليين. و«أماجغ» عند الطوارق النيجريين[2].

وقد اتفق أغلب المؤرخين على معنى كلمة «أمازيغ» والتي يقصد بها الرجل الحر أو الرجل النبيل، أو الشريف أو إبن البلاد أو صاحب الأرض، فهي مفرد تجمع على إيمازيغن ومؤنثه تمازيغت، أما كلمة بربر فهناك نفر من الباحثين قد رأى بأن هذه التسمية إنما أطلقها الرومان، ومن بعدهم اليونان على جميع الشعوب التي استعمروها في الشرق الأدنى وشمال إفريقيا من غير الرومان، وذلك بسبب اختلافها عن لغتهم وعدم تمكنهم

---

(1) محمد حمام. المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته،ج1، المعهد الملكي للثقافة- الرباط، ط1، 2004م. ص15.

(2) محمد شفيق. ثلاث وثلاثون قرن من تاريخ الأمازيغيين، المغرب، د.ط، دون سنة، ص 8.

من فهمها، فهي دخيلة على اللغة الأمازيغية وعلى اللغة العربية بحيث لا توجد لها تفسير في القواميس العربية القديمة أو الحديثة في لا تشير إليها ولا إلى اشتقاقاتها.

غير إن تسمية البربر بقيت لصيقة بهم لغاية بداية القرن 20م وهذه التسمية اعتمد عليها ابن خلدون عند كتابته لتاريخ البربر إذ يقول: (وما كان للبربر من الآثار ما تشهد أخباره كلها بأنه جيل عزيز على الأيام وأنهم قوم مرهوب جانبهم شد بأسهم كثير جمعهم مضاهون لأمم العلم وأجياله من العرب والفرس والروم.)[1] غير أن هذه التسمية لا تلقى منهم قبولا ويؤثرون عليه لفظ الأمازيغ والذي يشار به إلى النبلاء الأحرار، ولعل هذا هو ما دفع عبد الحميد بن باديس إلى أن يستعمل في مقالاته التي تعرض فيها المكونات الشخصية الوطنية، عبارة (أبناء أمازيغ) بدل من لفظة البربر مع العلم إن كلمة بربر كانت مستعملة على نطاق واسع في الكتابات العربية في العشرينات والثلاثينيات.

ولقد ذهب روم لاندو إلى الشيء نفسه تقريبا حيث ذكر بأن البربر لا يسمون أنفسهم كذلك ولا يطلقون على أنفسهم اسما شاملا يضم جماعاتهم المختلفة، فبربر البادية يسمون أنفسهم الأمازيغ بينما يسمي بربر الأطلس الأعلى أنفسهم شلوح وآخرون برابرة)[2]، وهذا ما ذهب إليه عثمان سعدي بأن البربر لم يعرفوا أن غيرهم قد أطلق عليهم اسم البربر إلا

(1) نقلا عن لحسين بن شيخ اث ملويا . القانون العرفي الأمازيغي، دار الخلدونية- البليدة، د. ط، بدون سنة، ص 12.

(2) عبد السلام بغدادي. الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان،د. ط، 2000م، ص125.

بعد حلول الاحتلال الأجنبي لشمال إفريقيا، فقد أثار هذه الجلبة وذلك من بعد العجز الذي لحقه في شتى المجالات.

وقد اختلف المؤرخون حول أصل البربر وما إذا كانوا من الشعوب السامية أو الحامية أو «البحر المتوسط»، وما إذا كانت جذورهم ترجع إلى أصول كنعانية فلسطينية هاجروا إلى شمال إفريقيا واستوطنوا بها أو غيرها من البلاد. واختلفوا بالتالي حول أصول اللغة البربرية والتي لا زالت لغة تخاطب غير مكتوبة في بعض المناطق خاصة من النساء لكونهن الأقل تفاعلا مع مجتمعهن.

وينحدر البربر من أبناء مازيغ بن كنعان بن حام بن نوح عليه السلام، فهم من أبناء حام لا من أبناء يافث كما يدعى المستعمرون ولا من أبناء سام كما ادعى كثير من البربر ومن العرب الذين يتعصبون لجنس على جنس. وقد ذكر ابن خلدون من أبناء حام كنعان ومصرايم جد القدماء المصريون وفلسطين جد الفلسطينيين القدماء وأثبت ابن خلدون أن البربر أبناء حام شهادة الموطن المجاور للمصريين من الغرب والسودانيين من الشمال وهم أبناء حام لا أبناء سام، وبشهادة اللغة البربرية التي تشبه لغة المصريين القدماء ولغة أصل السودان وتبعد في لهجتها وكلماتها وتركيبها عن اللغة العربية.[1]

ولقد قطن الأمازيغ شمال إفريقيا في المنطقة الممتدة من البحر الأبيض المتوسط إلى شمال نيجيريا جنوبا، ومن واحة شيوا (siwa) بمصر شرقا إلى

---

(1) محمد علي دبوز. تاريخ المغرب الكبير، ج1، مؤسسة توالت الثقافية، د. ط، 2010م، ص31.

جزر الكناري غربا، وبذلك يتوزعون بين كل من المغرب: توجد ثلاث مناطق كبرى في شمال الريف لهجة تتحدث تريفيت في الوسط وفي الأطلس الوسيط وفي الجنوب[1] ومنطقة الريف. والجزائر: جبال أوراس تحتضن فئة هامة من الشاوية وفي واد ميزاب وورقلة وإليزي وفي الجنوب. وبلاد القبائل تعد بلا منازع المنطقة الأكثر انتشار للأمازيغية في ربوعها. وتونس: في الجنوب في أحواش، وفي قرى على جزيرة جربة وتامزرت وفي شنين ودويرات. وفي ليبيا: بالجنوب الغربي في جبل نفوسة وواحات غدامس وسكنى وأوجيلات وفي سواحل زواوة. وأما في موريتانيا: فيتركز الأمازيغ في منطقة واقعة شمال نهر السنغال، بالإضافة إلى فئة كبيرة هم الطوارق يشكلون مجموعة أمازيغية هامة متناثرة بشكل متكافئ بين النيجر، والجزائر، وليبيا، ومالي، والقبائل البربرية تقطن بعيدا عن السواحل والسهول ويفضلون العيش إما في جبال وعرة أو في الصحراء الكبرى. ولقد كانت القبائل البربرية تقطن ليبيا خلال الفتح الإسلامي في سنة 643 وتفرعت من جذمين وهذا قول النسابة والمؤرخون. حيث ينتهي النسب بالبربر إلى واحد من أصلين البرانس أو البتر.

قبائل البرانس: تتكون من مصمودة وغمارة وأوربة وكتامة وأوريغة وأزداجة وعجيسة وصنهاجة ولمطة وهسكوة وجزولة ومسطاسة وهوارة لكل هؤلاء شعب كثير وقبائل جمة وبطون وأفخاذ وعمائر.

قبائل البتر: وتضم زواغة وزناتة وزواوة ونفزة ولواتة ومزاتة ونفوسة ومغلية ومطماطة ومطغرة ومديونة وصدينة.

---

(1) لحسين بن شيخ اث ملويا. التعريف بالأمازيغ وأصولهم، دار الخلدونية- البليدة، ط1، 2007، ص 19.

إلى جانب هذا التقسيم ظهر تقسيم لا يقل أهمية عنه ويقوم على تجميع البربر تحت ثلاث اتحاديات قبائلية من القبائل والعشائر.

من زناتة: بنو مرين، بنو عبد الواد، بنو يفرن، تجين، زواغة بنو فاتن، مغيلة، مطغرة، مديونة.... وتستقر اغلبها ما بين جبال الأوراس شرق الجزائر حتى سواحل المحيط الأطلنطي عند مدينة أصلية مرورا بالسهول العليا الجزائرية .

من صنهاجة: لمتونة- لمطة- جزولة - مسوفة - كتامة - جدالة - زواوة - هوارة... وموطنهم في جبال القبائل والأطلسين المتوسط والصغير وبعض الجزر في الأطلس الكبير والريف ثم الأراضي الصحراوية الممتدة من جنوب تونس حتى سواحل المحيط الأطلسي.

من مصمودة: غمارة هسكوة - ايلانة - سكساوة - غدميوة - هرغة - كندافة... ومواطنها بالمغرب الأقصى في الريف الأوسط والغربي ثم الأطلس الكبير والسهول الأطلسية والحوز وسوس.[1]

وبالرغم من اختلاف وتشعب الجنس الأمازيغي، إلا أن هناك اختلاف في أراء الباحثين في كونهم هم الجنس الأول والأقدم الذي سكن شمال إفريقيا. بحث ذهب الأستاذ طاهر الزاوي إلى أن ((أمة البربر أقدم أمة عرفها التاريخ في شمال إفريقيا))، ففي سنة1955م اكتشف هيكل عظمي لإنسان «بتغنيف» وهي منطقة بولاية معسكر حاليا يرجع تاريخه إلى ما يزيد عن(700.000سنة) سبعمائة ألف سنة.

---

(1) محمد حقي. البربر في الأندلس، شركة النشر والتوزيع- المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2001م، ص 24.

كما أكتشف في جبال الأطلس الأوسط بالمغرب الأقصى رسوم على الصخور تمثل فرسان مسلحين بالرماح وهذا ما يثبت وجود مجتمع منظم استعمل الحديد منذ ألاف السنين. وتبعا للاكتشاف العائدة لسنة 1989م فإن الإنسان في شمال إفريقيا يعود إلى ما يزيد عن مليون سنة فقد اكتشفت في تونس في منطقة جبل أوسلاتي عظام إنسان تعود لتلك الحقبة.[1]

وتعتبر اللغة الأمازيغية من أقدم اللغات في العالم، إلى جانب المصرية والسومرية واللاتينية والعبرية واليونانية. وهي ثالث أوسع لغة في العالم من حيث سعة الألفاظ والمرادفات بعد العربية واليونانية، بحيث تظم كل الكلمات والألفاظ من أسماء وأفعال وأساليب الخطاب التي ينطق بها الأمازيغيون بمختلف لهجاتهم ولكناتهم في مناطق تواجدهم، فهي تشمل كل ما يتداولونه سواء كان شفويا أو كتابيا من شعر وقصص شعبية وأساطير وأحاجي وأمثال وحكم وأغاني وروايات شفوية .

ثانيا: اللغة العربية:

لم يعرف شمال إفريقيا اللغة العربية ولم يعتمدها في التداول والتواصل والكتابة إلا بعد الفتوحات الإسلامية، التي دخلت شمال إفريقيا لتثبيت أركان الإسلام وتنشر اللغة العربية وعلومها وآدابها وفنونها. ولقد ذهب ابن خلدون في ذلك أن سبب دخول اللغة العربية إلى إفريقيا هو أن إفريقش بن قيس بن صيفي أخو الحرث الرائش، قد ذهب بقبائل العرب إلى إفريقية وبه سميت، وساق البربر إليها من أرض كنعان. مر بها عندما غلبهم يوشع وقتلهم، فاحتمل الحر منهم وساقهم إلى إفريقية فأنزلهم بها

(1) حسين بن شيخ اث ملويا. مرجع سابق، ص12.

وقتل ملكها جرجير. ويقال أنه الذي سمى البرابرة بهذا الاسم لأنه لما فتح المغرب وسمع رطانتهم قال ما أكثر بربرتهم. والبربرة في لغة العرب هي اختلاط أصوات غير مفهومة ومنه بربرة الأسد. ولما رجع من غزو المغرب ترك هناك قبائل حمير وصنهاجة وكتامة فهم إلى الآن بها وليسو من نسب البربر.[1]

ولقد اختلف الباحثون حول أصول اللغة العربية في إفريقيا عموما وفي شمالها على الخصوص، وقد سبق دخولها إلى القارة الإفريقية قبل أي لغة أوروبية، وعلى الأرجح فإن دخولها إلى شمال إفريقيا كان بالتدخل العسكري الإسلامي. فبعد أن أخذ الإسلام في الانتشار والاستقرار في شبه الجزيرة العربية بدأ المسلمون الأوائل يفكرون في خطة لفتح الأمصار المجاورة لهم، لنشر الدين الإسلامي وتعليمهم اللغة العربية. فبدأوا بالعراق، وفارس، وبلاد الشام ثم كان الامتداد الطبيعي للفتوحات أن تتجه صوب مصر وذلك لتامين فتوح المسلمين في بلاد الشام، أما الثاني: فهو تتبع الروم وطردهم من مصر ومن الساحل الشمالي. والذي مر بمرحلتين أساسيتين هما:

1- مرحلة الغزوات المحدودة: والذي بدأت بعد فتح البلاد المصرية ووصلت فيها الجيوش الإسلامية إلى منطقة طرابلس وامتدت على فترة زمنية تناهز الثلاثين(670/ 641م. 21/ 50هـ).

2- مرحلة الفتوحات المنظمة: وتبدأ بعد تولية عقبى بن نافع على افريقية وبناء مدينة القيروان (50هـ، 670م) لتنتهي بعد فتح الأندلس

(1) 'عبد الرحمان ابن خلدون. تاريخ ابن خلدون، المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، ج2، دار الفكر، د. ط، 2000م، ص58.

وانتهاء ولاية موسى بن نصير عام (96هـ. 715م)، وهذه المرحلة تتميز أكثر من سابقتها بكونها شهدت معارك حقيقة بين الطرفين مما جعلها تؤثر تأثيرا أكبر على الأوضاع العامة في المنطقة، وكيفما كان الأمر فإن التدخل العسكري في المنطقة أحدث اضطرابا في التوازن الجغرافي للسكان.[1]

ولقد سبق هذا التدخل العسكري إرهاصات وأحداث وقضايا سياسية ونزاعات، فلقد كان حال شمال إفريقيا قبل الفتح يلفظ أنفاسه السياسية، والعسكرية، والدينية، والاجتماعية، الأخير تحت وطأت الحكام البيزنطيين وحكمهم الجائر، هذه الأحداث كان لها الأثر البالغ في تغير مجريات الأمور في شمال إفريقيا وكانت كفيلة لتهيئة نفوس أهالي ليبيا لقبول الفتح الإسلامي، حيث أنهم قد بلغهم أخبار فتح المسلمين لبلاد الشام. وبذلك تطلع سكانهم إلى الخلاص على أيدي المسلمين من أولئك البيزنطيين.

ولا يمكن إخفاء الدور الذي قام به عقبة بن نافع- رضي الله عنه- خلال هذه الحملة، فلقد كانت له خبرة بمناطق الشمال الإفريقي إجمالا. وعلى هذا الأساس كان له دور الإسناد والاستطلاع والتأمين حيث أمن لحملة عمرو بن العاص -رضي الله عنه- مناطق الجنوب حتى وصل مدينة زويلة فافتتحها، ثم عينه واليا على إفريقية بعد رجوعه إلى مصر، وبتلك الخبرة والخلفية سار عقبة بن نافع إلى إفريقية في جيش مهيب ورهيب.[2] وبذلك

---

(1) صديقي علي ازايكو. الإسلام والأمازيغ، دار أبي رقراق للطباعة والنشر- الرباط، د. ط، 2001م، ص10.

(2) علي محمد الصلابي. الفتح الإسلامي في الشمال الإفريقي. مؤسسة اقرأ لنشر والتوزيع- القاهرة، ط1، 2008م، ص123

استطاع عمرو بن العاص- رضي الله عنه أن يسير نحو جهة الغرب وهو أمن من الجهات الثلاث، جهة الشرق لقبول أهلها الإسلام وجهة الجنوب وجهة الشمال كانت متمثلة في شريط البحر الأبيض المتوسط.

ويتضح انتشار اللغة العربية من خلال العمل الذي قام به عقبة بن نافع -رضي الله عنه- وهو بناء مدينة القيروان وإنشاء مسجدها، فيعتبر من الأعمال المهمة التي ساعدت على نشر الإسلام وتثبيت أقدام المسلمين في إفريقية، لأنها أصبحت حصنا لهم، فقد أخذ البربر يوفدون على القيروان فاختلط العرب بالبربر ووجد العرب سبيلا إلى بث ونشر الدعوة الإسلامية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فقد كان يترك عقبة بن نافع- رضي الله عنه- جماعة من الفقهاء في المناطق التي كان يغزوها، ولا سيما التي لم يتم إسلامها لتعليم البربر أمور الدين، ونشر كتاب الله بينهم وتعليمهم العربية، وليزيدهم ارتباط بالدولة الإسلامية.[1]

كان للفتح الإسلامي الدور الأبرز في انتشار اللغة العربية من جهة وللدين الإسلامي من جهة أخرى، بحيث استخدمت اللغة العربية في أداء العبادات والشعائر الدينية لمن اعتنق الإسلام. وعلى هذا الأساس يتميز الفتح الإسلامي عن الغزو الاستعماري فدخول الجيوش الإسلامية لشمال إفريقيا كان داعيها ومحركها حركة الجهاد العقيدة والحرص على هداية الناس وإزالة العوالق التي تحول بينهم وبين دين الفطرة. وكان لابد من التنويه إلى هذا الهدف لكي نميزه عن مجموعة الغزاة التي تعرض لها شمال إفريقيا على مر العصور.

---

(1) علي محمود عبد اللطيف الجندي. البربر، جامعة الأزهر- القاهرة، د. ط، دون سنة، ص191.

فكثرة المؤسسات العلمية والدينية والتعليمية التي لا تخلو منها قرية أو عرش تقريبا في هذه المنطقة وهذا الإقليم وفي كثرة العلماء والمفكرين والمبدعين الذين أنجبهم شعب هذه المنطقة على مر العصور خاصة العصر الإسلامي المشرق حتى اليوم.

ثالثا: اللغات الأوربية (الفرنسية والانجليزية)

تعتبر اللغة الفرنسية والإنجليزية هي اللغة الأجنبية الأكثر دراسة في شمال إفريقيا، ويستطيع أغلب سكانه فهمهما والتحدث بهما على الرغم من عدم استخدمها عادة في الحديث اليومي.

أولا: اللغة الفرنسية:

الفرنسية (بالفرنسية Français): هي إحدى اللغات الرومانسية التي يتكلم بها أغلبية الأشخاص في جميع أنحاء العالم كلغة رسمية أساسية، والبعض الأخر كلغة رسمية ثانية، وآخرون كلغة مكتسبة. وينتشر هؤلاء الناطقون بها في حوالي أربعة وخمسون بلدا حول العالم وهي اللغة الوحيدة الموجودة بالقارات الخمس بجانب اللغة الإنجليزية. فمعظم من ينطق بالفرنسية كلغة أصلية يعيشون في فرنسا، حيث نشأت اللغة. أما البقية فيتوزعون بين كندا، وبلجيكا، وسويسرا، وإفريقيا الناطقة بالفرنسية، الكسمبورغ وموناكو.

إن الفرنسية في أصلها هي جنس اللغة الرومانسية المحكية في بلاد الغال، التي كانت تعتبر بشكل واسع مملكة الفرنجة. أما تسميتها الحديثة لنفسها «الفرنسية» فهي مستمدة من الصفة الألمانية «فرنكيسك» عن طريق التسمية اللاتينية «فرانسيسكوس». ولأسباب سياسية وطبوغرافية صارت

مميزة ومقودة من قبل لهجة منطقة آيل دي فرانس في الشمال الشرقي. وهي منطقة ذات أنهار كثيرة صالحة للملاحة تسير في اتجاهات مختلفة، ومن هنا فهي نقطة تقاطع طرق طبيعية. وهكذا صارت مكانا يلتقي فيه الناطقون بلهجات كثيرة فتمت تسوية الفوارق بينها. وعلاوة على ذلك فمنذ وقت كلوفيس في أواخر القرن الخامس كان لها على الأغلب بلاط في مكان ما في داخلها.[1]

يقدم المرشحون أسبابا عديدة لتفسير موقع اللغة الفرنسية منها: إشعاع الثقافة الفرنسية والأدب الفرنسي، والظروف السياسية ولا سيما منها دور لويس الرابع عشر، والرحالة الفرنسيون في الخارج، والفارون، والمهجرون من الفرنسيين البروتستانت، وغير ذلك من الأسباب. ويعيد بعضهم أخيرا أسباب هذه العالمية إلى اللغة الفرنسية نفسها وإلى صيغها. ويشار إلى الدور الكبير للأكاديمية الفرنسية ولقاموسها، وتقدم الفرنسية على إنها لغة يسهل تعلمها والنطق بها.[2]

ونتيجة للاستعمار الأوروبي الواسع في قارة إفريقيا، انتشرت اللغة الفرنسية بشكل كبير في القارة السمراء، حيث أن اللغة الفرنسية لغة يتحدث بها الناس في واحد وثلاثون دولة إفريقية سواء كانت رسمية أم لم تكن. من أهمها: الكونغو الديمقراطية، ساحل العاج، السنغال، الكاميرون، مدغشقر، جيبوتي، جزر القمر وغيرها. كما أن اللغة الفرنسية مستخدمة

(1) نيقولاس أوستلر. إمبراطورية الكلمة، تر، د محمد توفيق البجيرمي، دار الكتاب العربي - بيروت لبنان، د. ط، 2011م، ص555.

(2) لويس جان كالفي. حرب اللغات والسياسات اللغوية، تر. د، حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة- بيروت- لبنان، ط1، 2008م، ص115.

على نطاق واسع جداً في تونس والجزائر وموريتانيا والمغرب،حيث تعتبر اللغة الأهم بعد اللغة العربية (اللغة الرسمية لهذه الدول) .

بدأ النفوذ الفرنسي في شمال إفريقيا في أواسط القرن 16حينما منحت الجزائر بعض الامتيازات التجارية لفرنسا. وذلك بعد إن أخذ الفرنسيون يحلون تدريجيا محل تجار جنود الذين سبقوهم في استغلال مصايد الساحل الشمالي لإفريقيا. وقد اختار الفرنسيون موقعا بين قالة وعنابة لإنشاء ما عرف بحصن فرنسا في ميناء قالة، وهو عبارة عن مركز تجاري محصن اعترفت الدولة العثمانية بملكيته لفرنسا عند تجديد الامتيازات في عام 1604م. هذا وعلى الرغم من المنازعات بين فرنسا والجزائر في القرنين 17و18م إلا أنها تمكنت من الاحتفاظ بامتيازاتها[1]، حتى أثناء فترة الاستعمار الفرنسي التي امتدت من عام 1830م إلى عام 1962م.

فقد مثلت اللغة الفرنسية أثناء فترة الاستعمار الفرنسي نوعا من الاستغلال الأجنبي الذي وجب مقاومته، ولكنها ساهمت بكونها أداة لزيادة وعي الشعب ودعمه لتلك المقاومة لأنها نقلت قيم الحرية والمساواة والإخاء العالمية إلى الجزائر. وقد عاش حوالي مليون متحدث بالفرنسية في الجزائر أثناء فترة الاستعمار.

أما في تونس فكانت الدويلات الايطالية تلعب الدور الرئيسي في علاقتها منذ العصور الوسطى، فكان تجار البندقية يترددون على ساحلها ويقيمون الفنادق، ولذلك كان على فرنسا أن تزيح المؤسسات التي تعمل في صيد الأصداف والتي كانت تتركز في طبرق. وبالفعل استطاعت فرنسا

---

(1) شيرى الجوهرى. شمال إفريقيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب- فرع الإسكندرية، ط6، 1980م ص144.

بفضل صداقتها مع الباب المالي أن تنشأ في تونس شركة تجارية منافسة لإيطاليا، ومنذ عام 1579م بدأ التجار الفرنسيون بالظهور في بنزرت. ومن ثم فرضت فرنسا عليها معاهدة في عام 1685م تتعهد فيها تونس باحترام الامتيازات الفرنسية بما في ذلك تحديد الضريبة الجمركية على البضائع الفرنسية، حتى عام 1881م عندما أعلنت فرنسا عن احتلالها لتونس[1].

ثانيا: اللغة الانجليزية:

تحتل اللغة الإنجليزية مكانة عالمية فإنه يتم تدريسها بداية من السنوات الأولى للمرحل التعليمية. وبالرغم من ذلك فإن عدد قليل من سكان شمال إفريقيا يتحدثون بها إذا ما قورنت باللغات الأخرى. فمصدرها هو إحدى لغات ما قبل التاريخ، يطلق عليها الباحثون المحدثون الهندو-أوروبية البدائية. ومن المحتمل أن تكون أقواما قد تكلمت بهذه اللغة قبل حوالي5000 عام، وعاش متكلموها في منطقة شمال البحر الأسود الذي يقع في جنوب شرقي أرويا. فقد هاجرت مجموعة منهم غربا، ثم انقسمت إلى مجموعات كانت تتكلم منها فيما بعد اللغات الجرمانية والإغريقية، واللاتينية. وتطورت اللغات الجرمانية إلى اللغات الإنجليزية والا نمركية والهولندية والنرويجية والسويدية.[2]

فالإنجليزية دخلت إلى شمال إفريقيا مثلها مثل اللغة الفرنسية عبر الاستعمار، فبعد اتفاق الدول الأوربية فيما بينها عام 1906م في مؤتمر الجزيرة الخضراء بأسبانيا على تقسيم شمال إفريقيا فقبلت إيطاليا بأن تأخذ البلاد الليبية من الدولة العثمانية. فقد بسطت نفوذها على الأراضي

---

(1) المرجع نفسه، ص145.

(2) [1] احمد مهدي محمد الشويخات. الموسوعة العربية العالمية الإلكترونية، ط 3، 2004م.

الليبية التي كانت في أوج ضعفها، فقام المنصرون بإنشاء المدارس التنصيرية ونشر الديانة المسيحية.

فحتى عام 1879م لم يكن هناك من دول شمال افريقية من أصبح مستعمرة فرنسية سوى الجزائر، أما بقية شمال إفريقية فلم تكن قد خضعت بعد للنفوذ الأوربي فيما عدا بعض بوادر التدخل الأوربي في مصر وتونس والذي انتهى باحتلال الإنجليز لمصر في عام 1882م والفرنسيين لتونس في عام 1881م. أما ليبيا فقد اتجهت إيطاليا لغزوها واقتطاعها من الإمبراطورية العثمانية المتداعية وذلك في عام 1911م بعد أن دفعها المد الأوربي في شمال شرق إفريقية وأجبرها لفترة ما على حصر مستعمراتها في الساحل الحار الجاف في إرتريا والصومال.[1]

ولقد ظلت اللغة الإنجليزية منتشرة بين سكان شمال إفريقيا. حتى بعد موجة الاحتلال البريطاني والفرنسي وهذا راجع إلى عدة عوامل من بينها:

العامل الاقتصادي: بحيث تقتضي العلاقات التجارية التواصل اللغوي، وحين لا توجد لغة مشتركة بينهم تفرض لغة نفسها في الوسط وتصبح هي اللغة المسيطرة.

العامل الديني: بحيث كانت مسألة اللغة التي ينبغي استخدامها للتبشير بالدين المسيحي أو الدين اليهودي أو الدين الإسلامي واحدة من المسائل التي طرحها المستعمرون. ولا سيما عندما ترتبط بعض الأديان ارتباط مباشر بلغة من اللغات، ولا سيما حين يكون للدين نص مؤسس، فينعكس تقدم الدين تقدما في اللغة.

(1) [2] شيرى الجوهري. شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص159.

ويرتبط انتشار اللغة الإنجليزية بالعولمة التي هي نوع من الإمبريالية الاقتصادية التي لا تستلزم التجانس اللغوي فحسب، بل التسوية الثقافية أيضا. وعندما يقول الاقتصادي ريتشارد ج. هاريس (1998) إن «الافتراض العام الذي صدر عن العديد من المراقبين حول الاستعمال العالمي للغة يرى إن الإنجليزية هي في الواقع اللغة المشتركة للاقتصاد العالمي» فهو يشير إلى مراقبين لغويين وعلماء الإنسانيات وعلماء الاجتماع، الذين يحتوي عملهم على الملاحظة المباشرة لاستعمال اللغة. إضافة إلى رجال الأعمال والنقاد والصحافيين الذين يستخلصون استنتاجاتهم من التجربة الشخصية[1].

ديانات المتوسط ومسألة اللغة:

توجد النظم الدينية والعقائدية في كل المجتمعات الإنسانية على اختلاف أنماطها وأشكالها الاجتماعية، وتعتبر ظاهرة عالمية عند كل الشعوب. وعرف بتأثيره البالغ على مجمل الحياة الإنسانية في مناحيها المختلفة وخاصة الجانب اللغوي منها. فلقد اقترن الدين باللغة منذ القديم، فبعث الله لكل أمة رسولا يتحدث بلسانهم، ولقد صرح المولى عز وجل بذلك في قوله تعالى(وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ).(سورة إبراهيم، الآية 04، الجزء 13.) فكانت هنالك علاقة تكامل فكان كل منهما مكمل للأخر، كما ساعد الدين كذلك في نشر العديد من اللغات في أنحاء العالم.

---

(1) جون جوزيف. اللغة والهوية، تر: عبد النور خراقي،المجلس الوطني للفنون والأدب- الكويت، د ط، 2007م، ص232.

أولا: الديانة الإسلامية واللغة العربية:

يتميز سكان شمال أفريقيا بوضوح النزعة الدينية وعلاقته باللغة وخاصة منها اللغة العربية وعلاقتها بالدين الإسلامي. اللُّغة العربية هي ركنٌ أصيلٌ في دِين الله - تعالى - وأساس متين، لا نستطيع أن نفهم الدِّين إلاَّ به، ولا نستطيع أن ندركَ مُرادَ الله - تعالى - ولا مُراد رسوله - صلَّى الله عليه وسلَّم - بدونها، بل إنَّنا لا نفهم أحكامَ القرآن وآدابه، ولا نفرِّق بين محكمه ومتشابهه، ومجمله ومُفصَّله إلاَّ بمعرفة اللُّغة العربية معرفةً تامة.

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، فكان للغة العربية مزية لا تتأتى لغيرها من اللغات، وكما أثر القرآن الكريم في الأمة العربية، في أخلاقها وعقيدتها، فقد فجر القرآن الكريم ثورة لغوية هائلة في نواحي شتى العربية، لكنه لم يخرج بقواعدها عن أصلها، بل أن الصحابة كانوا يستعينون بالشعر على تفسير القرآن الكريم، فقد أثر أيضا في اللغة العربية تأثيرا بالغا يمكن إجماله في ما يلي:

ـ حفظ اللغة العربية: المتأمل للتاريخ يرى بوضوح لغات كثيرة قد اندثرت بموت أهلها، أو ضعفت بعضهم، فأين اللغة الفينيقية (لغة أهل لبنان قديما)؟ وأين اللغة المصرية القديمة (الهيروغليفية)...الخ. إن ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم جعلها محفوظة بحفظه باقية ببقائه.

ـ استقرار اللغة العربية: رغم إن التطور سنة جارية في كل اللغات، وأكثر مظاهر هذا التطور يكون في الدلالات، إلا أن العربية ظلت محتفظة

بكل مستوياتها اللغوية(الصوتية- الصرفية- النحوية- الدلالية)، وما تطور منها كان في إطار المعاني الأصلية وعلى صلة بها[1].

وارتباط العربية بالقرآن كنص لغوي معجز جعل العرب في كل القرون يتعاملون معه على إنه النموذج والقدوة التي يسيرون على هديها في الكتابة ويعد الخروج عن قواعده اللغوية خطا يشين ويهين فاعله، لأن هيمنت القرآن على القلوب تقف سدا منيعا أمام هذه التغيرات، فلا يجد ترحيبا عند المتلقي مهما كان شان المتحدث.

وقد كان للإسلام الدور الأبرز في انتشار اللغة العربية، حيث سارت العربية مع الإسلام جنبا إلى جنب وحلقت معه أينما حل وحيثما أرتحل. فاستخدمت العربية في أداء العبادات والشعائر الدينية، وأزداد إقبال معتنقي الإسلام على تعلمها رغبة في التعمق في الدين عن طريق الرجوع لمصادره الأساسية عبر قراءة ومدارسة مصنفات الفقه والحديث والتفسير وغيرها من العلوم الشرعية. وقد أدى هذا الارتباط الوثيق بين اعتناق الإسلام وتعلم العربية هو إنه جعل للعربية درجة من الانتشار في كل المناطق التي تضم جماعات مسلمة.

إن الفصاحة الإلهية مرتبطة باللغة العربية التي يستغل النص المقدس إمكاناتها أحسن استغلال، مصداقا للآية 195من سورة الشعراء: (بلسان عربي مبين). ومن جهة أخرى لا يمكن لأحد أن يزعم أنه يستطيع في أي لغة أخرى أن يفعل ما عجز العرب عن فعله، أي تجاوز القرآن في فصاحته. وهكذا يستتبع إعجاز الكتاب المقدس تفوق اللغة العربية نفسها، لأنه إن

---

(1) محمد محمد داود. العربية وعلوم اللغة الحديث، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة، د.ط، 2001م، ص23.

كان العربي الفصيح لا يستطيع أن يباري النص القرآني (وهو الذي نزل بالعربية بالطبع)، فستكون اللغات الأخرى والمتكلمون بها خلف ذالك بكثير[1].

وحِفظ اللغة العربية من مقومات الدِّين؛ لأنها لغة القرآن، وبها فسَّر العلماء باختلاف مجلاتهم القرآن والسُّنة، ولا يظن أحدٌ أنَّ اللغة تضيق عن وصْف أيِّ شيءٍ من اكتشافات؛ لأنَّ اللغة العربية وصَفت وتَصف، وسمَّت وتُسمِّي كلَّ ما يحتاج إليه الإنسان في وجوده، فقدْ جعلها الله لغةً ثرية بمفرداتها، وسهلةَ النطق، جزلةَ العبارات، جامعةً للمعاني، جمالُها من جمال القرآن الكريم الذي وسعته، وسُهولتها من سُهولة بيان سيِّد المرسلين الذي فسَّرته، ونُورها من نور الحقِّ الذي جعلها لغةَ كلامه وآياته.

إذن فقد هيمن القرآن الكريم هذه اللغة وثبت مادتها، لأن مادة القرآن نحفظها جيلا بعد جيل، ونرددها بطريقة واحدة وبإحكام للإتقان وللأداء واحدة، وهذا سر استمرار اللغة العربية عبر خمسة عشر قرنا حتى الآن والى أن يرث الله الأرض ومن عليها لأنها لغة القرآن، ولذلك يعد حافظ القرآن حافظ لكل اللغة التي نستخدمها في عربيتنا، ولا يوجد شعب يحفظ كل لغته إلا الشعب المسلم[2]، فلقد قيل أن من يحفظ خمسمائة كلمة انجليزية يتعامل مع الإنجليز ببساطة ومرونة، ومن حفظ خمسمائة كلمة من الفرنسية يستطيع أن يتحدث الفرنسية، أما العربية فنحن نتحفظ متن اللغة العربية كلها، وبذلك تتميز العربية الفصحى على سائر لغات الأرض، لأنها اختيار الله عز وجل لبيان كلامه.

---

(1) لويس جان كالفي. حرب اللغات والسياسات اللغوية، مرجع سابق، ص69.
(2) محمد محمد داود. العربية وعلوم اللغة الحديث، مرجع سابق، ص245.

وبفضل وحدة اللغة والعقيدة هذه، وفي إطار الإسلام، انكب شعب الإقليم على البناء والإبداع الحضاري في أوسع مجالاتها، وفي جو من الحرية السياسية، والاقتصادية، وقامت بالإقليم مراكز حضارية هامة لا تقل مكانة ورقيا عن مراكز الشرق الإسلامي. مثل القيروان، وفاس، وتهرت، والمسيلة، وتلمسان، وقسنطينة، وقد ازدهرت الحياة الاجتماعية والفكرية، وعرف رجال من ذوي المكانة العالمية مثل طارق بن زياد وجعفر بن فلاح، وياغمراسن الزياني، امتد تأثيرهم إلى خارج الإقليم، وكان من نتيجة أعمالهم فتح الأندلس، وصقلية ونشر الإسلام فيها، وتأسيس مدينة القاهرة والجامع الأزهر بمصر، بالإضافة إلى العلماء والأدباء والفقهاء والشعراء وغيرهم شاركوا في بناء صرح الحضارة العربية الإسلامية وإثرائها، تلك الحضارة التي سيكون أهم رافد لنهضة أوروبا ويقظتها.[1]

ثانيا: الديانة اليهودية واللغة العبرية

اللغة العبرية هي لغة سامية من مجموعة اللغات الشمالية الغربية من الفرع الكنعاني، وهي من أقدم اللغات تحدث وكتب بها بنو إسرائيل في العهد التوراتي، وهي واحدة من لغات اليهود الرسمية اليوم. تنتمي إلى مجموعة اللغات الأفريقية الآسيوية. حاليا تنتشر اللغة العبرية الحديثة كلغة حديث وأدب وتعاملات رسمية، ويتحدث بها أكثر من سبعة ملايين شخص موزعين في حدود إسرائيل والأراضي الفلسطينية. اللغة العبرية الحديثة منبثقة من اللغة العبرية الكلاسيكية التي لم تعد مستخدمة

---

(1) يحي بوعزيز. أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ج1، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1995م. ص11.

كلغة حديث أو كلغة تعاملات رسمية إنما تستخدم كلغة دينية يستعملها المتدينون اليهود في تعاملاتهم الدينية، وهي بدورها (اللغة العبرية الكلاسيكية) نشأت من محاولة إحياء للّغة العبرية القديمة التي ماتت في القرن الخامس قبل الميلاد. اللغة العبرية القديمة هي العبرية التي كتب فيها العهد القديم، وتشبه إلى حد كبير لغات قديمة أخرى مثل اللغة الفينيقية ولقد اقترنت بالديانة اليهودية.

إن الديانة اليهودية هي ديانة العبرانيين المنحدرين من إبراهيم عليه السلام، والمعروفين بالأسباط من بني إسرائيل الذين أرسل الله إليهم موسى عليه السلام مؤيدا، فحرفوها وأشركوا مع الله غيره في العبادة ونسبوا له الابن- تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا- وكان من مواطن انتشار هذه الديانة المحرفة: بلاد الشام وأوروبا، أما الشمال الإفريقي فكان نصيبه النذر اليسير، حتى وصلته هذه الديانة عن طريق الفينيقيين على هيئة جماعات صغيرة ضعيفة، وانتهت بمجرد دخول المسيحية عن طريق الروم الذين أقاموا مملكة وإمبراطورية ضخمة في الشمال الإفريقي استمرت فترة من الزمان لا يستهان بها.[1]

أما اللغة العبرية، فإن تاريخها غامض مثل باقي تاريخ اليهود واليهودية، وخصوصاً ما تعلق بالحقب القديمة. أخذت اللغة العبرية العديد من الأسماء، مثل: لغة بني كنعان، واللغة اليهودية (كونها لغة مهمة في الديانة اليهودية)، واللغة المقدسة، لكن أشهر الأسماء لها هو

(1) علي محمد الصلابي. الفتح الإسلامي في الشمال الإفريقي، مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع والترجمة- القاهرة، ط 1، 2008م، ص17.

اللغة العبرية التي سميت بهذا الاسم نسبة إلى العبرانيين الذين حملوا اللغة من بعد الكنعانيين.

ومع الغزو البابلي لليهود وما لحق بهم ضاعت التوراة وفقدت، وتوجد ثلاث نسخ مختلفة من حيث الأسفار وبعض جمل زائدة وغير ذالك، وهذه النسخ هي:

1 ـ النسخة العبرانية: وهي المعتبرة لدى شعب اليهود والبروتستانت، وقد كان إجماع النصارى قائما على صحة وسلامة النسخة اليونانية حتى القرن 15م، وإن النسخة العبرية منها قد حرفها اليهود عام 130م، لكن بعد ظهور طائفة البروتستانت في القرن 16م انعكس الأمر، فذهبوا إلى صحة النسخة العبرانية والقول بتحريف النسخة اليونانية.

2 ـ النسخة اليونانية: وقد بقيت معتبرة إلى القرن15م، وخلال ذلك كانوا يصفون النسخة العبرانية بالتحريف والتزييف، إلا أن الكنيسة اليونانية تعتبرها نسخة صحيحة ومعتمدة وكذلك سائر كنائس المشرق.

3 ـ النسخة السامرية: اعتمدتها فرقة يهودية تسكن جبال نابلس بفلسطين، وهذه النسخة لا تحوي سوى سبع كتب من العهد القديم.[1]

---

(1) نعمان عبد الرزاق السامرائي. الماسونية واليهود والتوراة، دار الحكمة- جامعة الملك سعود، د .ط، بدون سنة، ص96.

الهوية (identita .I .identity .E .identitat.D)

ـ علامة ما هو متماه بمعنى تماثل معركة كونغراتز ومعركة سادوا.

ـ ميزة فرد أو كائن يمكن من هذا الوجه تشبيهه بفرد يقال عنه انه متماه أو انه هو ذاته في مختلف فترات وجوده: هوية الأنا.

الهوية هي عبارة عن التشخّص ومفهوم متداول بين الفلاسفة والمتكلمين. وقد يطلق على الوجود خارج الماهية مع التشخّص وهي الحقيقة الجزئية، ويقول في كشف اللغات: إن الهوية مرتبة الذات البحتة. والهوية أحيانا تستخدم كلمة نفس لتشير إلى التماثل(التماثل النوعي)، وأحيانا تستخدم لتشير إلى ما سمي مرتين يتوجب أن يحسب مرة واحدة (التماثل العددي)، يمكن لكلمة متماه أن تعني الدلالة الأولى قدر ما تعني الثانية لذا فإن الفلاسفة عرضة لنقاش نوعي التماثل تحت مسمى الهوية[1]

والهوية- بضم الهاء وكسر الواو وتشديد الياء المفتوحة، مشتقة من ال-هو، وإنها الشيء عينه ووحدته وتشخيصه حيث تعد من المصطلحات المتداولة كثيرا على الساحة السياسية والثقافية والاجتماعية والفلسفية. وفي المعجم الوسيط، إن الهوية حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره. وبطاقة يثبت فيها اسم الشخص وجنسيته ومولده وعمله وتسمى البطاقة الشخصية[2].

---

(1) تدهوندرتش. دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي، ج2، المكتب الوطني للبحث والتطوير، د.ط، دون سنة، ص995.

(2) شوقي ضيف. المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية،ط 4، 2004م، ص990.

الهوية في مفهومها الكلي هي الخصائص التي يتميز بها الأفراد والجماعات عن بعضهم البعض، وتتحدد بها حالتهم، على الصعيد الفردي والتي تعني التمايز والاختلاف، إما على الصعيد الجماعي فتعني التمايز والتماثل في الوقت نفسه، أي تماثل أفراد جماعة مع بعضهم البعض، وتمايزهم كجماعة عن الجماعات الأخرى .

الهوية في معناها العام، كل يتكون من الهويات الجزئية المعلنة عن شخص ما. وذلك يشير إلى تعدد كبير في الهويات الفرعية إذ يحق لكل فرد تحديد هويته بما يناسبه وذلك ينسحب عن الجماعة أيضا. ولكن يمكن تعريف هوية كل شخص وفقا لهويته الذاتية إي وفقا للصورة التي يمتلكها عن نفسه. فالهوية الذاتية هي وعي للفرد أو للجماعة بالصورة المختلفة للهوية. وهي الوعي بإمكانيات المشاركة ومعرفة الانتماءات الثقافية والجماعية، وهي أخيرا الوعي بالهوية الاجتماعية، أي فيما يرغب أن يكونه (هوية مثالية)، وهي إدراك من الفرد لسماته الفردية التي تكون هويته الخاصة وتشكلها.[1]

تشتغل قضية الهوية واللغة بال معظم المفكرين والعلماء والمثقفين والقادة في دول العالم اجمع، وتتظافر جهودهم لإبراز الهوية الثقافية واللغوية للمجتمع في نفوس أفراده من اجل منع الانقسامات وتشتت الهويات بينهم، وذلك من خلال جميع وسائل التنشئة الاجتماعية والسياسية التي تشمل الأسرة، ووسائل الإعلام، والمدرسة، وغيرها من المؤسسات التربوية الرسمية وغير الرسمية.

(1) اليكس ميكشيللي. الهوية، تر: علي وطفة، دار النشر الفرنسية، ط 1، 1993م، ص99.

ويرى الجابري أن سؤال الهوية، هو سؤالا يطرح جملة من ثنائيات، على رأسها جميعا الأزواج التالية: الأصالة/ المعاصرة، الإسلام/ العروبة، الدين/ الدولة، الوحدة/ التجزئة. سؤال الهوية، هو سؤال يطرح الفصل في هذه الأزواج: من نحن، ماذا نريد أن نكون؟ سؤال يطرح مباشرة قضية العروبة والإسلام، قضية الدين والدولة، قضية السلفية والحداثة، وإشكالية المثقف العربي، إشكاليته النهضوية تحكمها بل تنسجها هذه الأزواج، وبالتالي فالبحث في هذه الإشكالية في إطار رؤية مستقبلية معناه نقد هذه الأزواج، أعني تحليلها وفحصها وبيان ما هو مزيف وما هو غير مزيف[1].

وقد ارتبط مفهوم الهوية بالمسألة الثقافية وأداتها الأولى وهي اللغة وأصبح الثلاثي الهوية والثقافة واللغة منذ النصف الثاني من القرن العشرين من الاهتمامات الأساسية في العلوم الاجتماعية، وبالتالي لابد من إبراز مكانة اللغة ضمن منظومة عناصر الهوية باعتبار أن اللغة ليست أداة للتواصل أو وعاء لحفظ التراث الإنساني فحسب، بل هي شيء متجذّر في صميم الإنسان فردا وجماعة وهي الحاملة لجينات هويته بكل إبعادها فهي التي تعطي للإنسان تفرده وتبرز مكامن تفكيره وإبداعه وتجسد شعوره وهي ترتبط جوهريا بهويته، باعتبار اللغة هي تلك الخاصية الإنسانية التي تعكس العقل الجماعي لفئة من الناس وتبلور رؤيتهم للعالم من حولهم.

ويرى الأستاذ بولكيد: (اللغة في مختلف دول العلم هي عنوان الهوية)

---

(1) محمد عابد الجابري. إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990م، ص103.

فلا توجد لغة بلا إنسان يتحدث تلك اللغة، فاللغة كعنصر في الهوية لا تقوم بدون إنسان هذا الإنسان الذي لا يمكن أن يوجد إلا في موطن خاص به هذا الموطن الذي يأخذ اسم لغته، وبذلك تعرف الشعوب وتسمى بلغتها طوال تاريخها: فاللغة الصينية هي اللغة التي يتكلم بها الشعب الصيني الذي هو يقطن أرض الصين.[1]

فالعالم متعدد اللغات تلك حقيقة واقعة، والتاريخ اللغوي الذي هو مظهر من مظاهر تاريخ العالم، ليس في جزء كبير منه سوى إدارة لهذا التعدد اللغوي. فالتعدد ليس كما يمكن للبعض أن يتصوره بأنه وضع خاص، مقصور على مناطق مخصوصة وإنه سمة من سمات العالم الثالث على وجه التحديد، أو من سمة البلدان النامية التي نتصورها موزعة بين لهجاتها ولغاتها المحلية ولغات أجنبية أخرى، فالتعددية قدر مشترك وإن ظهرت بأشكال مختلفة في كل حال.

ويعد موضوع الهوية والتعدد اللغوي في إفريقيا عموما وفي شمالها على الخصوص إشكالية مزمنة نظرا إلى التركيبة السكانية، فتعتبر الهوية الأمازيغية هي هوية أصيلة داخل الشمال الإفريقي باعتبارهم السكان الأصليين في المنطقة فيتكلمون اللغة الأمازيغية بمختلف لهجاتها. لكن بعد الفتوحات الإسلامية وانتشار اللغة العربية حدث تغير في التركيبة السكانية التي تتشكل من العرب والأمازيغ الذين امتزجوا وتعايشوا، مع احتفاظ جزء مهم من سكانه بلهجاته وعاداته الأمازيغية الخاصة.

---

(1) محمد بودهان. في الهوية الأمازيغية للمغرب، منشورات تاويزا، ط2، 2013م، ص85.

فلقد كانت رحلة أركون في البحث عن الهوية، وهي بالطبع الهوية الإسلامية لا العربية، لأن العروبة وضعته خارج إطارها. فالهوية المغربية تشكل أساسا الإيقاع الثقافي البربري. وعندما أستعمل كلمة «الثقافي» أعني بها الإثنولوجي، أي أخذ الثقافة بمعنى المطبخ والثياب والأثاث والمعتقدات، وهذا كله. فهناك قاع ثقافي مغربي يمتد من بنغازي على الحدود المصرية الليبية إلى الأطلسي. وتشكل كل هذه المنطقة المجال البربري. فنحن أمام ظاهرة تاريخية عريقة، تجلت دائما بنفس الشكل[1].

فأتخذ التعريب طرق عديدة ومختلفة، وهي كانت الأرضية مهيأة له بوجود نطق العديد من المفردات باللغة العربية لإعلان الانضمام إلى الإسلام، وكان التعريب خلال المرحلة الأول الممتدة من (القرن السابع إلى القرن الحادي عشر) لغويا وثقافيا وفي الأساس حضريا الذي كان متداولا داخل المدن، فالكثير من المدن المغاربية فقد احتفظت بأبعادها الإسلامية مثل مدينة تونس العاصمة، وتلمسان، وفاس بلغة كلاسيكية كتذكار لذلك التعريب الأول، تلك العربية الحضرية ذات التأثير ببناء الجملة الأمازيغية نجدها عند سكان تونس والساحل القسنطيني وحسب جورج مارسي (فإن هذه المناطق الساحلية كانت منفذا لعواصم جهوية مستعربة منذ أمد بعيد)[2].

فقد قدمت اللغة العربية على أنها البديل وجعل منها هوية الأمة

---

(1) رون هاليبر. العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، تر: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر- سورية، ط1، 2001م، ص 166.

(2) العربي عقون. الأمازيغ عبر التاريخ، التنوخي للطباعة والنشر والتوزيع- الرباط، ط 1، 2010م، ص52.

فأصبحت هوية للعرب، ولغيرهم ممن يتعبدون بها من المسلمين فهي أعلى مستوى من كونها لغة وأكثر عمقا وأشد التصاقا بناطقيها وتمييزا لهم، إنها هوية خاصة تمتلك الكثير من عناصر القوة فلقد كان نشر الإسلام هو بداية التعريب الأولى، فقد تمركز الفاتحون في المدن القديمة التي أخضعها المحاربون القدامى. فأصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية لدى دول شمال إفريقيا واندثرت اللغة الأمازيغية في ظلها، لكن هذا الأمر لم يثر غبطة الأمازيغيين الذين تعايشوا مع الأمر وأصبح شمال إفريقيا عربي الهوية.

فبعد موجة الاستعمار الأجنبي التي عرفها الشمال الإفريقي الذي مارس سياسات اقتصادية وسياسية وإدارية ولغوية. أثيرت على الساحة الدولية قضية الأزمة البربرية وقد اتخذت أبعاد خطيرة لا تزال تتفاقم إلى الآن. ومن الخطط التي انتهجها الاستعمار الأوروبي خطة - فرق تسد- فدعا في المشرق إلى العروبة ضد الأتراك والى التعصب للغة التركية ضد العرب وقد طبق الاستعمار الفرنسي في الجزائر والمغرب تلك الفكرة ليزرع الفرقة والانقسام بين الإخوة في الإسلام: العرب والأمازيغ (البربر)، وإنه من المؤسف انه انخدع بتلك المكيدة جماعات كثيرة من الأمازيغ وغيرهم[1].

وقد ظهرت النزعة الأمازيغية في القرن 19م في نفس الوقت الذي برز فيه الأفكار القومية في العالم فكانت عبارة عن قضية ثقافية حملتها مجموعة من النخب الناطقة باللغة الأمازيغية محاولة بذالك إيصال صوت

---

(1) محمد حاج عيسى الجزائري. الجذور التاريخية للازمة البربرية في الجزائر، دار الإمام مالك- البليدة، د ط، 2012م، ص 03.

أولئك المهمشين في لغتهم وثقافتهم في الفضاء العام، وكان مجملهم باحثين في قضايا التراث والثقافة الأمازيغية ينتظمون في جماعات ثقافية غرضها التعريف بالتراث الثقافي الذي يشكل جزءا مهما من هوية المجتمع وتاريخه، وان يكن مغيبا عن الفضاء العام.

ومع مجيء التسعينات والتزايد الكبير في الجهات الناشطة في مجال القضية الأمازيغية، وحوادث الربيع الأمازيغي (تافسوت بالأمازيغية) الدموية في منطقة القبائل شمال الجزائر سنة 1980م وفشل مسلسل الوحدة المغاربة في ما عرف باتحاد المغرب العربي، ستعرف تغيرات على مستوى الخطاب وتحاول إعادة قراءة القضية من منظور قومي مختلف عن المنظور الثقافي من واقع الهوية التعددية لمجتمعات شمال إفريقيا المتميزين بميزتين **التعدد والانصهار**، أو ما يعبر عنه بفكرة «الوحدة في التعدد» أي انصهار المكونات الثقافية المتعددة في إطار واحد يشكل هوية الإنسان في المنطقة عبر صيرورة تاريخية طويلة امتدت ألافا من السنين.[1]

وللحد من تفاقم هذه النزعة القومية التي بدأت في النمو ووصل بها الأمر إلى التعريف بأنها قضية قومية تتجاوز حدودها الوطنية إلى حدود إقليمية، لتصبح تعبيرا عن صراع مفترض على أرض شمال إفريقيا بين ذات أمازيغية وأخرى عربية دخيلة. ستحاول الدولة إلى الحد من هذا التفاقم وذالك من خلال سعيهم إلى فرض سياسة التعريب واعتبرت اللغة العربية لغة رسمية في دول الشمال. كما حاولت بعث مكونات الهوية المغاربية التي تقوم على ثلاث ركائز:

---

(1) محمد الكوخي. الامازيغية المعيارية، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد7، المجلد الثاني، 2014، ص28.

ـ التراث الثقافي الشفهي: المعروف بالتراث البربري أو الأمازيغي بأطيافه وإشكال تعبيره اللساني وهو محفوظ في عادات وتقاليد وأعراف وأنماط الحياة الأخرى.

ـ العروبة: وتتمثل كلغة شاملة وكثقافة للمجتمع.

ـ الإسلام: ويتمثل كعقيدة ونظام سلوكي وحياتي.

فالعروبة والإسلام ركنان راسخان في الوعي الجماعي تتأسس عليهما الهوية العربية باعتبارهما مكونات ثابتة تاريخيا واجتماعيا في الشخصية المغاربية على مدار الزمن وتوالي العصور.[1]

رغم أن التعدد اللغوي هو عنوان الخصوصية والاختلاف إلا أن النظرة إليه تبقى نظرة سياسية محدودة. ففي شمال إفريقيا لا يمكننا أن ننفي أنه لا وجود لتعدد لغوي وحتى ثقافي وعرقي وديني، كما في كل بلدان العالم، ففي الجزائر مثلا هناك تعدد لغوي يتمثل في تدريس عدد من اللغات الأجنبية بما فيها اللغة العربية كلغة رسمية لها واللغة الأمازيغية، كما إن هناك تعدد ثقافي وتنوع عرقي، لكن كل هذا التعدد والتنوع على مستوى اللغة والثقافة والعرق والدين، لا يمس وحدة هوية الجزائر التابعة للأرض الجزائرية والتي تعتني بهذا التنوع دون أن تفقد من وحدتها شيئا، وهذا ما نجده في كل البلدان التي تعرف تنوعا لغويا وثقافيا وعرقيا ودينيا لكن في إطار هوية واحدة.

---

(1) المرجع نفسه، ص372.

إشكالية اللغة الأمازيغية:

يطلق الأمازيغيون على لغتهم اسم «أوال نـ امازيغن» أو تمازيغت»(Tamazit) بمعنى اللغة الأمازيغية. واللغة الأمازيغية هي لغة شعب مازيغ المسلم سكان شمال إفريقيا الأصليون من تخوم غرب مصر حتى المغرب الأقصى، وتعتبر اللغة الأمازيغية سابع أقدم لغة في العالم إلى جانب المصرية والعربية والسومرية واللاتينية والعبرية والإغريقية، وهي ثالث أكثر لغات شعوب العالم من حيث كثرة الألفاظ والمترادفات بعد اللغة العربية والإغريقية، ويعود تاريخ اللغة الأمازيغية إلى ما قبل التاريخ في عصور موغلة في القدم. ويمكن تعريفها بدقة بأنها جملة من الكلمات والألفاظ والمفردات من الأسماء والأفعال والأحرف والحركات والجمل وأساليب الخطابة التي نطق بها الأمازيغيون بمختلف لهجاتهم ولكناتهم في كل مناطق تواجدهم منذ أن وجدوا على الأرض حتى هذه اللحظة، ومصدرها في الوقت الحاضر كل ما تداوله الأمازيغيون شفويا وكتابيا من نقوش وغيرها عن تاريخ بلادهم ووقائع مجتمعاتهم عبر العصور.

الثقافة الأمازيغية ومسألة اللغة:

بما أن الثقافة هي عبارة عن كل صنيع يظهر في ميدان تنمية العقل والذوق وتحصيل المعرفة وتكوين الملكة. فإنه مما لاشك فيه إن للبربري فضلا عظيما على المجتمع الإفريقي وعلى المدينة الإفريقية في القديم، بما اخترعه من أشكال الحروف وابتكار الخط الذي يعبر به عما يختلج في صدره من المعاني والكلمات، في حين أن الخط كان منعدما والكتابة مجهولة وخاصة بهذه الأوطان. فلقد ابتكر لغة تشبه خطه في البساطة

والأوضاع الطبيعية كما هو الشأن بالنسبة للإنسان الأول، وهي كغيرها من سائر لغات العالم.

ومصطلح اللغة الأمازيغية افتراضي لغياب اللغة الجامعة ولكن تبقى اللهجات البربرية لغات السكان الأصليين لشمال أفريقيا توارثها الخلف عن السلف وهي لغات ليبية قدامى لها امتداد جغرافي شاسع، وتتواجد في قارة أسيا وإفريقيا وأوربا، وهذه اللغات تحمل خصوصيات كتابية تعود إلى ثلاثة ألاف سنة، وبقيت أثارها الكتابية في بعض المناطق الصحراوية في نقوش ما تزال شاهدة عليها، وتحمل اسم نقوش التيفناغ التي تحولت إلى كتابة التيفناغ المتأثرة بالحرف الفينيقي[1].

فلقد استعمل الإفريقيون القدامى (قدماء البربر) منظومة كتابية هي الخط الليبي (libyque le) الذي انبثق منه تيفناغ الطوارق، والدليل على ذلك هو أن النقوش الليبية والتيفناغ القديم عثر عليها في مناطق هي اليوم مستعربة في تونس وفي شمال شرق الجزائر وفي منطقة الغرب وطنجة في المغرب، وكانت هذه الكتابة في المناطق الشمالية من بلاد البربر وعلى الخصوص الساحلية منها[2]، وعليه فاللغة الأمازيغية أو الليبية المشتركة القديمة جدا لا توجد إلا في أذهان علماء الألسنة ولا ريب إنها تتميز عن لهجات اليوم بحيث كانت منتشرة في عموم الشمال الإفريقي من النيل إلى الأطلنطي ما عدى جبال تبستي التي هي معقل لغة تيدا.

فاللغة الأمازيغية كغيرها بسيطة تطورت مع الزمان وتأثرت بما كان

(1) صالح بلعيد. الأمازيغية في خطر، منشورات مخبر الممارسة اللغوية في الجزائر، د. ط، 2011، ص135.

(2) - العربي عقون. الأمازيغ عبر التاريخ، مرجع سابق، ص10.

يجاورها من اللغات الراقية وخصوصا الفينيقية وكان لها آدابها وبلاغتها. وكان للبربر خط خاص بهم وحروفه تمثل شيئا من أشياء الكون والكائنات الطبيعية، فهناك من الحروف ما يشبه الشمس ومنها ما يشبه القمر والنجم والبرق...الخ وتدل على معنى موافق إما لصفة ذلك الشيء مثل السرعة للبرق وإما لفائدته مثل الحرارة للشمس، ولم تكن الحروف الأصلية لتزيد عن عشرة حروف.

ولقد تفنن الأمازيغيون في كتابته للغتهم فهم بذلك يكتبونها بحرية تامة كيفما شاء الكاتب فليكتب: من اليمين إلى اليسار وبالعكس ومن أعلى إلى أسفل آو بالعكس حسب اصطلاح القبيلة وعرفها، كما أن ترتيب الحروف الهجائية في الوضع مجهول فلم يهتدي إليه الباحثون من طريق النقل فلقد ارتأوا أنها كانت ترتب حسب معانيها، ولم يبقى هذا الخط سوى في الصحراء عند الملثمين من قبائل لمتونة المشتهرين باسم الطوارق وهم أقدم بدو العالم وجودا اليوم.

ونظرا لاتساع رقعة الشمال الإفريقي، واختلاف مناخات مناطقه وتنوع النواحي التضاريسية، تباعدت مراكز العمران مشكلة فجوات بينها، كما توغلت بعض قبائل البدو الرحل في أعماق الصحراء متخذين من الكهوف والمغارات والجبال سكنا ومستقرا فصار لكل منها لغته أو لهجته الخاصة به، فتميزت اللغة الأمازيغية بعدد كبير من اللهجات، ويمكن حصرها ضمن مجموعات ثلاث، تعتبر بمثابة لهجات أساسية يتفرع عنها عدد كبير من اللهجات تتحد في القواعد اللغوية المشتركة بينها ويمكن للناطق بأحد اللهجات الأمازيغية أن يتعلم اللهجة الأخرى. وهذه اللهجات الرئيسية هي:

ـ اللهجات الزناتية: تنتشر بشكل واسع في المغربين: الأوسط والأدنى(الجزائر وتونس وليبيا)

ـ اللهجات المصمودية: وتتمركز تقريبا في المغرب الأقصى عموما.

ـ اللهجات الصنهاجية: فهي منتشرة في مناطق محددة من المغربين الأوسط والأقصى، وفي المناطق الجنوبية[1].

وقسم بعض المختصين اللهجات الأمازيغية إلى سبعة لهجات حسب لغة الناطقين بها وهي: اللهجة الأمازيغية السوسية، والأطلسية، والريفية، بالمغرب. اللهجة الأمازيغية القبائلية، والشاوية، والطوارقية، بالجزائر. واللهجة النفوسية بليبيا.

بالرغم من الاختلاف بين هذه اللهجات إلا أنها تلتقي في أصل واحد بصورة واضحة لا في معطياتها النظرية فحسب بل حتى في معطياتها المتصلة بالممارسة والاستعمال. ولقد كتب الباحث المتمزغ **انضري باصي** في الموضوع ما يلي(ينتقل الباحث من لهجة إلى لهجة دون أن يحس بأنه ينتقل) كتب هذا سنة 1929م. ثم أضاف بعد عشرين عاما من مواصلة البحث قائلا (إن بنية اللغة الأمازيغية وعناصرها وأشكالها الصرفية تتسم بالوحدة إلى درجة إنه إن كنت تعرف حق المعرفة لهجة واحدة منها استطعت في ظرف أسابيع أن تتعلم أية لهجة أخرى. إذ اللغة هي اللغة نفسها ولقد عجبت لذلك(...).[2]

---

(1) [1] بوزياني الدراجي. القبائل الأمازيغية أدوارها، ومواطنها، وأعيانها، ج1، المغرب، ط 4، 2010م، ص46.

(2) محمد شفيق. ثلاث وثلاثون قرن من تاريخ الأمازيغيين، مرجع سابق، ص 62.

وللأمازيغية تركيب نحوي بسيط ومعقد في أن واحد، فاللغة الأمازيغية لغة لسان بدائي تعتمد في تكوينها اللفظي (الفونولوجي) على معان رمزية مرتبطة بالطبيعة والإنسان، لكن قواعد كتابة اللغة الأمازيغية التركيب المورفولوجي تبقى قواعد لينة وسهلة التعلم، تعتمد فقط على إلمام الشخص بألفاظ اللغة.

وللغة الأمازيغية القباتية يطلقون عليها اسم (تيفيناغ) ومعنى هذه اللفظة الحروف المنزلة من عند الإله، لأنهم كانوا يعتقدون أنها ليست من وضع البشر. ويتركب من خمسة أشكال يسمونها «تيدباكين» ومعناه الدليل على العمل والتوسع ويعتقدون إنها من وضع البشر[1]. فكانت حروف التيفناغ هي التي تفيد المعاني، أما حروف تيدباكين إما لضبط تلك الحروف أو توكيد معنى حرف منها، وتعني كذلك في الأمازيغية أحرفنا أو كلماتنا. ومصدرها كلمة «تغرت» بمعنى حرف أو كلمة وأضيف إليها لفظ «أننانغ» بمعنى لنا فصارت الكلمة تيفناغ. وهناك من يقول إن مصدر كلمة تيفناغ فعل «يوفو» بمعنى وجد أو كشف لأنهم هم الذين اكتشفوا وابتكروا هذه الأحرف فسموها: اكتشافنا (أتيغي أننانغ).

وبالرغم من المحاولات التي قام بها بعض العلماء لتقريب خط التيفيناغ الأمازيغي من الخطوط القديمة الأخرى كالخط الفينيقي أو الهيروغليفي، لكن يبقى هناك تجاور بين الخط المصري والأمازيغي، فالعلاقة بينهما أمر محقق تتجلى في المعجم بصورة ما، لأن المفردات تتطور بسرعة في إشكالها الصوتية ومضامينها الدلالية، ومع ذلك لا تزال

(1) مبارك بن محمد أليلي. تاريخ الجزائر في القديم وفي الحديث، ج1، دار الغرب الإسلامي، د. ط، دون سنة، ص119.

أكثر من مائة لفظة مشتركة المعاني في اللغتين مثل: «تغص، تقص» بمعنى العظم، و«ميس» بمعنى ابن، و«فود» الركبة، و«سو» بمعنى اشرب... وتتجلى بصورة أوضح لا غبار عليها في وحدة الضمائر المتصلة منها والمنفصلة، بالإضافة إلى حروف المعاني كحرف الإضافة وحرف التشبيه. فتجاور المجالين المصري والأمازيغي ودون حدود طبيعية بينهما لعب دورا كبيرا في التأثير والتأثر[1]، بالإضافة إلى أن الحضارة المصرية يبدوا أنها كانت من الحضارات التي ازدهرت في الصحراء في ما قبل التاريخ وعليه نهلت من منبع تشترك فيه مع الحضارة الأمازيغية.

خصائص اللغة الأمازيغية:

إن اللغة الأمازيغية تحتوي على كل العناصر التي تتركب منها جل اللغات ففيها الاسم والفعل والحرف وفيها النثر والنظم. ومن حقيقة ومجاز وتتميز بأن كثيرا من أسمائها تبدأ بالهمزة كقولهم (أجنا) للسماء، وعلامة التأنيث في الأمازيغية كلمة وليست حرفا كما في العربية، كما أن الأمازيغية كالأمازيغ أصلها واحد والاختلاف فيها يكون غالبا في اللهجة لا في نوع الكلمات. كما إن الترادف قليل في اللغة الأمازيغية بالنسبة للعربية، بالإضافة إلى المشترك وذلك لشدة الاتصال بين القبائل وامتزاجها وتقارب لهجاتها[2].

تعتبر اللغة الأمازيغية لغة حية في المجتمع: يتحدث بها في نطاق جغرافي واسع جدا على عكس اللغة العربية الفصيحة التي لا يتحدث بها

(1) محمد شفيق. حفريات في اللغة قد تفيد المؤرخ، المغرب، د. ط، دون سنة، ص17.
(2) محمد علي دبوز. تاريخ المغرب الكبير، مرجع سابق، ص53.

إلا نخب من المثقفين، إذ أنها شبه ميتة في الشارع المغربي، وحتى أغلب اللهجات المسماة عربية قد لا تربطها بها سوى خاصية المعجم، كما أنها لغة منفتحة أخذت من اللغات التي احتكت بها وجاورتها مدة طويلة وخصوصا اللغة العربية. وقد حدد جوستاف لوبون المنطقة التي توجد فيها لغة البربر ولهجاتها «لا يتكلم أحد بالبربرية في غير الجبال أو البقاع البعيدة من المدن، حتى إن الجبال بها لهجات عربية محرفة عن أصولها باستثناء مراكش حيث تسودها اللغة البربرية.

كما تتميز أيضا بخاصية أساسية هي أن الألف والواو والياء هي التي تقوم مقام الفتحة والضمة والكسرة ولذلك تسمى بحروف التحريك، وهي لا تقتضي مدا في النطق. لأن الأمازيغية لا مد لها. كما إن الزاي التي عليها شارة بثلاث نقط تنطق مفخمة، أما الزاي التي لا شارة عليها تنطق مرققة، مثل (أزمور) وما يتبعه فلذلك لابد من مراعاة هذا الفرق بين الزايين. لأن له علاقة بمعاني الكلمات[1].

كما إن ظاهرة التعريف في الأمازيغية تختلف عنها في اللغة العربية بحيث إن التعريف في العربية يكون بالألف واللام، أما في الأمازيغية فتضاف إليهما تاء لتعريف المؤنث، مثل: (الجنت)= الجنة، (الفايدت)= الفائدة.

ولقد أثرت ولا زالت تؤثر في الدارجات المغاربية، بدليل الحمولة الفكرية للألفاظ والعبارات، فالكثير من الألفاظ رغم أنها عربية في اشتقاقها إلا أنها تحمل معاني ودلالات مأخوذة من اللغة الأمازيغية

---

(1) محمد شفيق. أربعة وأربعين درسا في اللغة الأمازيغية، المغرب، د. ط، 1990، ص 06.

منها على سبيل المثال لا الحصر: فعل (ضرب) الذي حمله الفعل الأمازيغي(ut) معاني عديدة لا نجدها إلا في اللسان الدارجي التونسي أو الجزائري مثل (ضربوا البرد) أي أصابه البرد، وضرب كسكرات يعني أتى عليه.

وقد حافظ البربر على لغتهم خارج المدن على الأقل، ومع كثرة فتوح الأجانب لها وخاصة الوندال، والإغريق، الرومان، فكانوا يطوعون الكلمات الغربية على لغتهم بحيث يكون وجودها أمرا مقبولا، فكانت عملية بربرة الكلمات عند البربر سهلة، بحيث إذا أرادوا أن يبربروا كلمة مقتبسة زادوا لها تاء مفتوحة في أولها، وتاء ساكنة في أخرها، فمثلا إذا أرادوا بربرة كلمة الدار قالوا «تدارت» وكلمة الحانوت قالوا تاحنوت وهكذا[1].

ولقد ظلت اللغة الأمازيغية صامدة في ظل كل التغيرات وذلك بفضل الذاكرة الجماعية التي هي صورة ذكرى أو مجموعة ذكريات واعي أو غير واعية لتجربة معاشة، قوامها هوية جماعية ذات ارتباط وثيق بالإحساس بالماضي، ويعرف بيير نورا الذاكرة الجماعية بأنها (ما تبقى في معاش الجماعات، أو ما تصنعه الجماعات بالماضي) والذاكرة هي وعاء لاختزان المعرفة الشفهية التي لم تتبلور في اتجاه الكتابة ومنطقها أن يكون هناك مسافة بين المنتمين لعالم الثقافة العالمية والآخرين المنتمين للثقافة الشفهية فلأولى تتميز بالكتابة في حين أن الثانية تتميز بالسرد والحكي أو لا كتابة[2].

(1) علي محمود عبد اللطيف الجندي. البربر، مرجع سابق، ص21.
(2) مؤسسة تاوالت. الحفاظ على التوراث، دار المغرب، د. ط، دون سنة، ص09.

أزمة اللغة الأمازيغية بين الكتابة والشفوي:

إذا كانت اللغة في أبسط تعاريفها هي: «مجموعة أصوات رمزية ضمن نظام متعارف عليه من قبل جماعة بشرية في مكان وزمان محددين». فإن الكتابة هي «أداة رمزية ثانية للأصوات باعتبارها رموزا لغوية. فهي بذلك تعتبر أداة أكثر اصطناعية بالمقارنة إلى اللغة المنطوقة. وإذا كانت اللغة مستقلة نسبيا، وتعتمد في وجودها على وجود المجتمع المستعمل لها، فإن الكتابة ليست كذلك فهي مرتبطة دائما باللغة التي تعتبر أداة لتوثيقها. فاللغة عنصر ضروري في التواصل وقيام الكتابة بنقل اللغة إلى رسوم ورموز مرئية أو ملموسة، سمح للغة المنطوقة بالاستمرار في الزمان والانتشار في المكان، حيث تحفظها وتصونها من الاندثار.

حينما نتحدث عن اللغة الأمازيغية ونجعلها محورا للبحث والتفكير فلابد من التفكير في التطرق إلى الكتابة اللغة الأمازيغية باعتبارها حاملة للإرث التراث الأمازيغي منذ القدم. وهذه الكتابة هي أساس الكينونة الأنطولوجية للفرد الأمازيغي والمعبر الحقيقي عن أفكاره ومشاعره ووجدانه ومخياله الذهني والعقلي والوجداني والحركي. فالأمازيغية جردها الزمان من كتابتها، ومع أن الناطقين بها لم يعنوا كثيرا بتدوين إنتاجياتها الأدبية، ومع أنها لم تكن قط لغة تلقين أو تعليم ولم تكن موضوع بحث وتحليل إلا ابتداء من القرن الماضي فقد ظلت حية في إفريقية الشمالية كلها والصحراء الكبرى إلى يومنا هذا، وتتجلى حيويتها في التلقائية التي يتكلم بها الناس[1]. ولا بد من تتبع الكتابة الأمازيغية وخطوطها الأساسية لمعرفة تجلياتها الحضارية والثقافية واستقراء

(1) محمد شفيق. ثلاث وثلاثون قرن من تاريخ الأمازيغيين، مرجع سابق، ص67.

تطورها على مستوى التدوين والتوثيق لمعرفة تاريخ الإنسان الأمازيغي ومنجزاته الفكرية والعملية والإبداعية.

ولقد استعمل الأمازيغ خط التيفناغ والذي يتكون من 23حرفا بسيطا و03 أحرف تحريك وحرف تحريك ساكن واحد لا غير بمجموع 27 حرفا إجماليا وأضيف إليها حرفان غير أصيلان في الأبجدية الأمازيغية هما حرفي: العين والحاء (ياع، ياح) ثم استحداثهما بناءا على دخول الحرفين في اللغة المنطوقة في ألفاظ ذات أصول عربية، حيث يعتبر الحرفان رفقة حرفي الضاد واللاتينية (v)أربع أحرف غير موجودة في منطوق الصوت في كلمات اللغة الأمازيغية، وهي الأحرف الساكنة (أو الساكتة)[1]

وقد ظهرت كتابة تيفيناغ إبان عصر الجمل، فمن المعروف أن الأمازيغي في وجوده عرف عدة مراحل زمنية وعصور كثيرة كعصر الصيادين الذي يمتد من5000 إلى 3500قبل الميلاد، وعصر الرعاة الذي ساد من 3500ق.م إلى 1000ق.م. أما عصر الجمل» ذي السنام الواحد، وهو عصر ظهر فيه هذا الحيوان من خلال رسومات غامضة وأقل وضوحا وإتقانا من الجانب الفني مقارنة مما عرف في الفترات السابقة كعصر الصيادين وعصر الرعاة. ويسمى هذا العصر أيضا بمرحلة التيفيناغ؛ نظرا لوجود هذه الكتابة منقوشة على الصخور؛ إلى جانب الصور المنقوشة والمرسومة . ويبدو أن هذا العصر استمر طويلا؛ بحيث يمكن دمج الفترة الإسلامية ضمنه؛ لأن بعض النقوش أخذت تظهر الحروف العربية إلى جانب حروف التيفيناغ.

---

(1) أمحمد احمراني. تيفناغ في أربعة خطوات، دار تامغناست، د. ط، دون سنة، ص8.

وينقسم خط التيفناغ إلى عدة أنواع من الخطوط وهي:

- الخط الليبي الشرقي، الموجود بشرق الجزائر.
- الخط الليبي الغربي، الموجود بالغرب الجزائري.
- خط أهجار، الموجود بمنطقة التاسيلي ولدى الطوارق.
- خط غات، الموجود بليبيا.
- خط اير، الموجود بالنيجر.
- خط أولمدان، الموجود بالنيجر ومالي.
- خط ايغلاد، الموجود بمالي.[1]

فالأمازيغيون لم يقتصر استعمالهم لخط التيفناغ في مجال الكتابة فقط، بل تعد ذلك إلى أنه أداة زينة وتجميل، فهو يظهر مزينا للزرابي الأمازيغية التي ذاع صيتها، كما أنه كتابة تزين حلي الأمازيغ إلى يومنا هذا عند الطوارق، وهو جزء من الأشكال الزخرفية للحناء والزينة وحتى في الوشم عند الأمازيغ فلقد استعمل كثيرا في البوادي والجبال، والمناطق الصحراوية (بلاد الطوارق) فإنه لم يستعمل كثيرا في المدن؛ وذلك لهيمنة الغزاة من الرومان والوندال والبيزنطيين والفاتحين العرب على دواليبها ومرافقها، وتجنيسها بلغة الفاتح المستعمر، لذالك غلب عليه طابع الشفوي.

يعد الانتقال من الشفوي إلى المكتوب في متن اللغة الأمازيغية عامل أساسي لاستمرارها وبقائها وانتشارها لأن الرواية الشفوية التقليدية لم تعد قادرة على مواجهة تحديات عصرنا وما هو راهن، كما أن شروط

(1) لحسين بن شيخ اث ملويا. التعريف بالأمازيغ وأصولهم، مرجع سابق، ص102

إنتاج ووجود هذه الثقافة الشفهية وشبكات تواصلها بدأت تختفي، فاللغة الأمازيغية كانت ولا تزال عندهم أداة مشافهة وقد قال باسي (ولا نعلم البتة إن البربر أقاموا مدينة تعتمد على الكتابة لغتهم) غير إنهم كانوا يحذقون كتابة بقي أصلها مجهولا[1]. لذلك فعن طريق التدوين والإبداع الكتابي تكون شفاهية الأدب الأمازيغي أكثر حداثة بفعل تطوير آلياته وخطاباته وأهدافه وذلك وفق تحديات ثقافات المجتمعات المعاصرة وفي سياق حوار حضاري.

فالكتابة بأبجدية التيفيناغ القديمة قد اندثرت في معظم شمال أفريقيا بعد أن اختار الأمازيغ طوعا أو كرها الخط اللاتيني، فقد اعتمدوا الخط الروماني قبل الفتح الإسلامي، ولما دخلوا في الإسلام نبذوا الحروف الرومانية وكذا حروف التيفيناغ واستبدلوها بالحرف العربي الذي كان يستجيب للتطور الذي تعرفه اللغة الأمازيغية آنذاك. وهناك العامل الديني الذي ساد في مختلف القارات، حيث اتجهت الكثير من اللغات إلى تبني هذه الحروف ومنها اللغة الامازيغية لاعتبارين:

ـ **الأول**: إن العرب اخرجوا البربر من ظلم الرومان والبيزنطيين، وتركوا لهم مجال الاختيار بين الدخول في الإسلام أو دفع الجزية.

ـ **الثاني**: إن الفتح الإسلامي جعل الأمازيغيون يتنفسون لغتهم وفي لغتهم ولم يتبنوا لغتهم[2].غير أن الأمازيغ المسمون بالطوارق حافظوا على هذه الكتابة.

---

(1) شارل أندري جوليان. تاريخ إفريقيا الشمالية، مرجع سابق، ص66.

(2) صالح بلعيد، الأمازيغية في خطر، مرجع سابق،31.

هناك نظريات تقول بالأصل الخارجي لنظام الكتابة الأمازيغية القديمة (الخط الفينيقي بالخصوص)، وأخرى تقول بأصله المحلى. وإذا كانت الإيديولوجيا قد أثرت في البداية على النقاش العلمي حول هذا الموضوع فإن المقاربة العلمية الأكثر قبولا حاليا هي التي ترى أن الأمازيغ ابتكروا بأنفسهم أبجدية خاصة بهم، التي احتكت بها مجموعة من اللغات المجاورة لها آنذاك. وأقدم الدلائل التاريخية على استعمال الأمازيغ للكتابة هي الكتابات المنقوشة على الحجر، وهذا ما نجده حتى في باقي الحضارات القديمة.

ولقد واجه حرف التيفناغ صعوبات جمة في مسألة الكتابة، بمعني اختيار حرف أخر دون حرف التيفناغ، وكان الصراع قائم بين اللغة العربية وبين اللاتينية في أيهما أجدر على احتواء هذه اللغة، كون حروف اللغتين مكتملتا الحروف وليس فيهما مشكلة الكتابة مثلما هي مطروحة في التيفيناغ وبذلك ظهرت عدة أطروحات التي تلخص هذا الخط أهمها:

- وجود تيفيناغ قديمة: وهي التيفناغ المستعملة في الأكاديمية البربرية من قبل سالم شاكر.
- وجود تيفيناغ جديدة: وهي التيفناغ المغرب التي يجتهدون في كتابتها بالحروف العربية.
- وجود تيفناغ معاصرة: وهي التيفيناغ المستعملة في المؤسسات الأخرى[1].

---

(1) أمينة بن اباجي. الكتابة الأمازيغية التيفيناغ، مجلة حوليات التراث، مجلة سنوية، العدد-09 2009، ص 39.

كتبت اللغة الأمازيغية وبالحروف العربية مع بداية القرن الثاني عشر إلى غاية القرن الثالث عشر وبالتحديد مع ابن تومرت الذي قام بترجمة كتاب «العقيدة» إلى اللغة الأمازيغية بواسطة الحرف العربي. وفي هذه الفترة انتشرت الكتابات الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي وبالضبط في منطقة «سوس» كالشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب مثلا، وغيرها من كتب النثر وعلوم الدين والتصوف والمرويات والسير وغيرها، وقد ساهمت «الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي» بدور هام في الإشراف على مجموعة من المنشورات معتمدة في ذلك على اللغة العربية وطريقة «أراتن» في الكتابة. وقد حذت مجموعة من المؤسسات المدنية الأمازيغية حذو هذه الجمعية في تبني الخط العربي في الكتابة الأمازيغية كجمعية الانطلاقة الثقافية بمدينة الناظور التي أصدرت مطبوعا شعريا مكتوبا بالخط العربي.

ولقد اعتمد الخط اللاتيني منذ سنة 1940م إلى 1950م بعد أن انكب مجموعة من الدارسين والباحثين وأصحاب الأناشيد الوطنية الامازيغية، وبالأخص الأكثر إنتاجا من بينهم أديرا أيت عمران ففي هذه الفترة تقدم نشر المكتوب على أساس لاتيني وبما فيه الكفاية وأصبح العديد من أفراد النخبة قادرون على ترتيب وكتابة نص[1]. بيد أن الخط اللاتيني الذي استعمل في إصدار مجموعة من الصحف والمجلات كجريدة «أگراو» و«تاسافوت» و«تويزا» ومجلة «تيفيناغ»... أدخلت عليه تغييرات كبيرة على مستوى الكتابة لتلائم النطق الأمازيغي، فأصبح هذا الخط اللاتيني مشوها بكثرة النقط والرموز الأيقونية فوق رأس

(1) سالم شاكر. تمازيغن، تر، عبد الله زارو، المغرب، د، ط، دون سنة، ص85.

الحرف وأسفله؛ مما جعله خطا صعبا للقراءة إذا لم يرافقه جدول لساني صوتي يدلل قراءة الأحرف.

وهناك عدة أسباب جعلت الأمازيغ لم يتركوا لنا تراثا مكتوبا بالأمازيغية إلا على الحجر أهمها:

ـ الكتابة الأمازيغية لقيت منافسة من طرف الفينيقية ثم البونية فاللاتينية، خصوصا في المدن حيث تتطور الكتابة كذلك حافظت على دورها الديني لما يفوق 1000 سنة وسلبت منها الأدوار الأخرى بدليل انتشار التأليف بلغات أخرى.

ـ النخبة الأمازيغية فضلت الكتابة باللغات المشهورة آنذاك (الإغريقية والبونية واللاتينية).

ـ هناك كتابات أمازيغية ضاعت في خزانات قرطاجة وبعض الخزانات الأخرى بدليل أن ما كتبه الأمازيغ باللغات الأخرى ضاع الكثير منه.

ولقد طرح مشكل الكتابة بحدة في الملتقى الأول للثقافة البربرية في تيزي وزو لعام 1989م، فانقسمت المواقف إلى ثلاث أقسام ولكل قسم وجهة نظره الخاصة به:

القسم الأول: حيث يرى بان تكتب بحروفها الأصلية الأولى «التيفيناغ» وهي الهوية الحضارية للغة، والشخصية الذاتية لهذا الشعب.

القسم الثاني: أن تكتب باللغة اللاتينية وحجتهم إن أكثر اللغات العلمية تكتب بالحروف اللاتينية وهو خط عالمي ومتقدم ومنمط، كما إن أكثر المصادر والمراجع تكتب باللغة اللاتينية وقليل منها بالعربية، بل إن معظم حروفها مشابه للحروف اللاتينية.

القسم الثالث: أن تكتب باللغة العربية وحجتهم هي أن اللغة العربية سوف تأخذ بالحرف الأمازيغي وتكيفه بناء على ما سوف يحصل في الحرف اللاتيني[1].

ولقد وضعت الفبائية تيفيناغ يركام على أساس تحليل فونولوجي وعلى مجموعة من المعايير منها:

ـ عدم التباس العلامة: ويشير إلى مبدأ عام مفاده آن كل صوت يقابله حرف واحد ووحيد، الشيء الذي يمكن الكتابة بحرف مزدوج.

ـ الامتداد الجغرافي: لا تؤخذ بعين الاعتبار إلا التقابلات المميزة المشتركة بين الفروع الثلاثة للأمازيغية[2].

ـ تحييد التنوع اللساني: لا يأخذ نظام الكتابة بعين الاعتبار الفوارق السطحية التي لا تأثر في تمييز المعاني وتظل العادات التلفظية ممكنة على مستوى النطق حسب المقام، وحسب مراحل وعوامل معيرة اللغة. تتكون الكتابة الأمازيغية (تيفيناغ) التي أقرها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالمغرب IRCAM بعد أن اعترفت به المنظمة الدولية الأيسوا ISO-UNICODE في 25 يونيو 2004م من 33 حرفا، منها 29 من الصوامت و4 من الصوائت. وتتشكل الصوائت من أربعة حركات أساسية وهي: صائت الفتحة، وصائت المد المضموم، وصائت السكون. ولقد استبعد من أبجديته بعض الحروف الأمازيغية الموجودة في اللهجات الريفية

---

(1) بن بوزيد نور الهدى. أطلس ألفاظ النباتات والأشجار في اللهجات الأمازيغية، (منطقة باتنة تطبيقا)، رسالة ماجستير،2009، ص 16.

(2) فاطمة بوخريص. نحو الأمازيغية، تر: نورة الأزرق ورشيد لعبدلوي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية- الرباط، د.ط، 2013م، ص 17.

كالثاء مثل (ثرايثماس بمعنى امرأة)، وحرف الذال مثل: (إبريذ بمعنى الطريق)، وحرف الياء الشفوي الهامس الذي يعد حرفا دخيلا، وأصبحت التيفيناغ المعاصرة تكتب من اليسار إلى اليمين.

وما يلاحظ هنا، هو الاختراع المتواصل لأبجديات التيفيناغ، فالعاملين في هذا الميدان يريدون أن تحتوي هذه اللغة على جميع الأصوات، وهذا من المستحيل، حيث لا يمكن لأي لغة أن تحتوي على جميع الأصوات، وهذا ما يجعلها لغة اصطناعية، واللغة الاصطناعية، ثبت أنها غير ناجحة، فهي لغة مخبرية[1].

إن اللهجات واللغات الشفوية التي لم تكن لها كتابة، تزول وتنقرض مع مرور الوقت لسببين اثنين: إما بزوال مستعمليها، فلا يعود أحد ممن يحافظ على استمرارها ويمارسها ويتحدث بها. وإما بانقراضها هي نفسها. وإذا كان السبب الأول غير مستبعد من الناحية النظرية، فإنه من الناحية الواقعية والتاريخية مستبعد الوقوع.

ويرجع هذا الاهتمام اللغويين والباحثين بمسألة تواصلية اللغة واستمرارها وتجددها إلى سببين أحدهما علمي وموضوعي وآخر ايديولوجي وهما:

أـ سعي اللسانيون الأمازيغيون وقيامهم بأبحاث عن لغة شفهية، الذي لم يكن ممكنا إلا بتصريف الجمل بالحروف العربية المتواجدة في النصوص التاريخية، فليس لهم أدلة حول الأبجديات هذه اللغة، أو تطورها. وأمام انعدام براهين تاريخية حولها، حيث أن معظم الأبحاث

(1) أمينة بن اباجي. الكتابة الأمازيغية التيفيناغ، مرجع سابق، ص40.

حول اللغة الأمازيغية لا تعتمد إلا على المقارنة بين مختلف اللهجات الأمازيغية. وهذه الطريقة الوحيدة التي يتم بفضلها وضع فرضيات تاريخية.

ب ـ إن الكتابة الليبية، وبالأخص الحديثة التي هي التيفيناغ، تعبر عن قيمة وشرف هذه اللغة، كما إنها تخرجها من الحيز الضيق الذي يمثل اللغة الشفهية، إلى عالم متقدم ومتحضر الذي يمثل اللغة المكتوبة[1].

اللغة الأمازيغية بين الانفتاح والانغلاق

إن ندرة النصوص القديمة التي تتناول تاريخ هذه اللغة ومفرداتها في المصادر الكتابية، بل والتجاهل الذي مورس عليها في كثير من الأحيان من طرف المؤرخين القدامى، من حيث ندرة تناولهم للوضع اللغوي في المغرب القديم، بالإضافة إلى قلة تنوع الشواهد الأثرية التي اقتصر معظمها على الجانب الديني. قد أثر تأثيرا كبيرا في تعميق المعارف حول ما يتعلق بالمستوى اللغوي عند أفراد المجتمع الأمازيغي، ومدى تعامل أبنائه بها في الساحة الثقافية الأمازيغية التي كانت تعج آنذاك باللغات المتوسطية كاللغة البونية واليونانية.

في هذا الشأن يقول الباحث العربي عقون: >>لقد مرت ألاف السنين واجه فيها الشعب الأمازيغي تقلبات التاريخ المتميز خاصة بالفتوحات والغزو ومحاولات الدمج لهذا الشعب الموزع في هذه البلاد الشاسعة التي تمتد من غربي مصر إلى المحيط الأطلنطي. هذه المنطقة التي تمثل ربع القارة الإفريقية، ليست كلها اليوم ناطقة باللغة الأمازيغية بالشكل

(1) أمينة بن اباجي. الكتابة الامازيغية التيفيناغ، مرجع سابق، ص41.

الذي يجعلها انعكاسا لمجموعة واعية بوحدتها في شكل شعب أو جنس أمازيغي. ورغم هذه الوضعية السلبية التي يتفق حولها كل المختصين، إلا أن استمرار وجود الأمازيغ كشعب وكثقافة على نطاق أوسع وكلغة على نطاق أضيق لا نقاش فيه[1].

إن المتتبع لمسار تاريخ الشعوب والحضارات يلاحظ الأهمية القصوى التي تمثلها المسألة الثقافية واللغوية في التطور والنهوض والإقلاع، باعتبار هذه المسألة الحجر الأساس لهوية الشعوب والأمم، والوعاء الحامل لنظرتها إلى الخالق والحياة والوجود والإنسان، فضلا عما يكتنف هذه المسألة من حساسية بالغة لارتباطها بالوجدان الفردي للموطن وبالوعي الجماعي للشعوب والأمم. وعلى هذا الأساس نجد الأمم والدول الجادة والمدركة لهذه المكانة تولي اهتماما بالغا للمسألة الثقافية واللغة، وتسعى بكل الوسائل إلى جعلها محل توافقها وأساس وحدتها، ومنطلق تحررها.

فقد ظل الأمازيغيين مشتتين وممزقين لقرون عدة دون أن ينجحوا في إقامة إمبراطوريات أو مماليك توحدهم، وهو ما منع قيام امة أمازيغية واحدة بكل ما يحويه اللفظ من مدلولات، بالرغم من احتكاكهم بمجتمعات أخرى متطورة، كالفراعنة، والإغريقيين، والفينيقيين، والرومانيين. وقيام مستعمرات رومانية عديدة في عمق مواطنهم، تستند إلى نظم مدنية متطورة ولا تعرف القبلية لها طريقا. إلا أنهم بقوا على حالهم الذي يهيمن عليه النظام القبلي المتحجر[2].

---

(1) العربي عقون. الأمازيغ عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 09.
(2) بوزيان الدراجي. القبائل الأمازيغية، ج1، مرجع سابق، ص78.

إذا تعد مشكلة صعوبة التواصل باللغة الأمازيغية وقلة تداول كلماتها ومفاهيمها بشكل جيد وفق حدود ما هو مطلوب لبقاء واستمرار هذه اللغة، المشكل الأصعب والأعقد التي باتت تواجهها اللغة الأمازيغية خاصة في المغرب والجزائر.

وسبب انحسار البربرية هو انتشار التعليم بلغات أخرى ولو بشكل محدود. وانفتاح الأمازيغيون على ثقافات الغير وتوفر طرق المواصلات التي قضت على عزلة المناطق والجهات، وتنوع مطالب العيش ومعارف الحياة التي احتاجت إلى مصطلح لغوي لا تتسع له البربرية. وأثر وسائل الاتصال والتواصل الحديثة التي غزت المنازل وما تحتاجه العائلات وتأثيرها المباشر على المواضيع والألسن وتشتت القبائل البربرية التي تحطم إطارها واندمجت أو على الأقل اختلطت بالقبائل العربية. التي تعود وقائعها تاريخيا إلى توغل الأعراب الهلاليين الذين كسروا بتونس الرابطة البربري وفي بعض مناطق الجزائر والمغرب بين الفئات البربرية ففككوا أوصالها. ولا ينبغي أن ننسى الدور الذي قامت به الطرق في تعريب البربر وتمكنهم في الإسلام، ثم إن نزعة الانتساب إلى الشرف المنبثة في كثير من الأسر الكبيرة البربرية تحملهم طبعا على طرح لهجاتهم البربرية جيلا بعد جيل[1].

إن ظهور الحركات الاجتماعية والثقافية الأمازيغية ونشاطها المستمر في القرى والمدن، أدى إلى المحافظة عن هوية هذه اللغة، خاصة وأن بعض الفئات لا تزال تستعملها بشكل مطلق في حياتهم اليومية وكمرجعية

---

(1) عثمان كعاك، البربر. تامغناست، جبل المنار، د ط، 1375ه، ص81.

رئيسية لتواصلهم وللتعبير، وهي حركات تتفاعل مع مختلف المسارات الاجتماعية مهما تنوعت أو تعددت.

ظهرت القضية الأمازيغية إلى الوجود أول مرة أواخر الستينات من القرن الماضي، وذالك في سياق التحولات الجذرية التي عرفتها البلدان المغاربية في ق 20م، ونشوء الدولة الحديثة في المنطقة نتيجة التدخل الاستعماري، مع ما رافق ذلك من تحولات عميقة على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وهو ما أدى إلى بروز سؤال الهوية أول مرة في المنطقة كتعبير عن المخاض العسير لتلك التحولات. في هذه الظروف ولدت القضية الأمازيغية كردة فعل على الخطاب الهوياتي المتبني من طرف دولة الاستقلال في البلدان المغاربية[1].

إن القضية الأمازيغية هي مجموع الفعاليات الثقافية التي تساهم في إنماء إحدى مكوناتها من لغة وحضارة وهوية، مع الدفع بكافة مكونات المجتمع الأخرى لتنضم بدورها في العملية الإنمائية. وتقوم بأنشطتها هذه عن طرق تفعيل بعض المواقف أو الأفعال ذات الطبيعة الرمزية أو المادية تتسم بنوع من الاستمرار. وهي تتميز بتراكماتها الفكرية كحركة ثقافية وتاريخية ومجتمعية.

كانت القضية الأمازيغية في بداياتها الأولى عبارة عن قضية ثقافية، حملتها مجموعة من النخب المتعلمة من أبناء الفئات التقليدية في المناطق الناطق باللغات الأمازيغية، وهي المجموعة التي حاولت إيصال

---

(1) محمد الكوخي. الأمازيغية المعيارية، مرجع سابق، ص80.

صوت أولئك المهمشين والمقصيين في لغتهم وثقافتهم في الفضاء العام، وإيصال صوت المكون الثقافي الأمازيغي الذي هو جزء رئيس من مكونات الهوية المغاربية، وهوية الإنسان بشكل عام في بلاد المغرب الكبير. وكان هؤلاء في مجملهم باحثين في قضايا التراث والثقافة الأمازيغية، ينتظمون في جمعيات ثقافية غرضها التعريف بهذا التراث الثقافي الذي يشكل جزءا مهما من هوية المجتمع وتاريخه، وان يكن مغيبا عن الفضاء العام[1].

ويختلف حال الأمازيغ في الجزائر عن أمثالهم في المغرب في عدة نقاط الذي يعود إلى اختلاف الإطارين الاجتماعي والسياسي للبلدين، ففي المغرب يمثل الأمازيغ من مجموع سكانه فيه نسبة عالية تقارب النصف- تصل إلى أكثر من 45%- وقد استطاعوا أن يحتفظوا بالكثير من ملامحهم التقليدية - اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وهيمنت عليهم قيادات سياسية محلية شبه إقطاعية إلى وقت الاستقلال عام 1956م. أما في الجزائر، فهم يمثلون نسبة قليلة من مجمل سكان البلد، وقدر تمثيلهم حوالي ربع السكان، وقد شهدت حركتهم في هذا البلد تطورات اجتماعية وثقافية عميق،ة بدأ بعضها قبل الاحتلال الفرنسي وتسارعت خطاها أثناء الاستعمار واستمرت بعد الاستقلال، وكانت التيارات البربرية المحلية أكثر نزوعا للحداثة وأكثر انفتاحا على العالم الخارجي.

إن موضوع الأمازيغية في بلاد المغرب انتقل من ما هو مهمش إلى ما هو مركزي بعد عدة محطات تراكمية، انطلقت منذ نهاية الستينيات

---

(1) المرجع نفسه، ص10.

مع «الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي»، ثم تطورت في بداية التسعينيات مع ميثاق الحقوق اللغوية والثقافية (المعروف بميثاق أغادير)، والتطور الذي عرفه عمل الجمعيات الأمازيغية على مستوى التنسيق الداخلي. وارتبط أول تحول ساهم في بروز المسألة الأمازيغية إلى السطح بحدثين رئيسيين: الحدث الأول: وهو مرتبط بأحداث «الربيع الأمازيغي» في الجزائر خلال شهر أبريل 1980م، حيث خرجت تظاهرات كبيرة احتجاجا على منع الكاتب مولود المعمري من إلقاء محاضرة عن الأدب الأمازيغي القديم في جامعة تيزي وزو، أما الحدث الثاني فهو مرتبط بأحداث الفاتح من مايو سنة 1994م في الرشيدية بالمغرب، حيث تم اعتقال سبعة أساتذة يحملون لافتات مكتوبة بحرف التيفيناغ[1].

ولا يمثل أمازيغ الجزائر والمغرب عرقا واحدا، وحتى مطالبهم السياسية والاجتماعية والثقافية مختلفة ومتباينة. وقد سبق للاستعمار الفرنسي في بلاد المغرب العربي أن كرس توجهه العرقي مع العرب ومعهم، وفشل في زرع الفتن والخلافات بين ساكنة دول المغرب العربي وخلق الشقوق بين العرب والأمازيغ. وظل الإسلام هو الرابطة بينهما.

وأصبحت الحركة الأمازيغية تطالب بترسيم اللغة الأمازيغية في الدستور، واعتبرت ذلك مطلبا أساسيا لا تراجع عنه. وقد أفرز هذا المطلب جدلا بين القوى السياسية، تمخضت عنه أربعة توجهات. ويعد التوجه الأول الأمازيغية لغة وطنية فقط. في حين أن التوجه الثاني أوصى في مذكرته باعتبارها لغة وطنية مع وضع قوانين تنظيمية تشرح وظائفها

---

(1) محمد مصباح، الأمازيغية في المغرب: جدل الداخل والخارج، المركز العربي للأبحاث والدراسات- الدوحة، د ط، 2011م، ص40.

وطريقة إدماجها التدريجي في الفضاء العمومي. ودعا التوجه الثالث إلى ترسيمها حتى لا تندثر ولكن يشترط وضع قوانين تشرح وظائفها لكي لا تتعارض مع اللغة العربية. أما التوجه الرابع فقد دعا إلى ترسيم اللغة الأمازيغية في الدستور من دون تدقيق في المضامين[1].

شرع في تدريس اللغة الأمازيغية بالجامعة المغربية إدراجها في المنظومة التربوية نتيجة تظافر ثلاث عوامل أساسية تتمثل في الحركة الثقافية الأمازيغية وأعمال الجامعيين والإدارة الملكية. ففي سنة 1980م صوت البرلمان لفائدة مشروع قانون ينص على أحداث معهد للدراسات الأمازيغية، فأقبر المشروع رغم التصويت الايجابي الذي فاز به. وفي سنة 1994م يعود أول تصريح لضرورة تعليم اللغة الأمازيغية من طرف الحسن الثاني[2]. ومع حلول سنة1999م سيتبنى ميثاق التربية والتعليم وإدراج الأمازيغية في المنظومة التربوية وإن شابت مقاربته لإدماجها نوع من الاختزالية التي لم تعطي أكلها في الواقع.

كان التوجه الفرنسي في فترة الاستعمار له بعد ثقافي شامل وخطير، حيث يعتبر بعض الفرنسيين الأمازيغ على أنهم إلى الثقافات الآرية ذات الأصول الأوروبية قديمة، وبالتالي لابد من الرجوع بهم إلى الحقبة السابقة على الغزو العربي الإسلامي، وهذا عينه ما أشار إليه الباحث: علي محمد عبد اللطيف الجندي في قوله >>ولابد أن يتوجهوا نحو ثقافة أوروبية واضحة وليس نحو ثقافة إسلامية هرمة. فلقد أراد إحياء اللغة

---

(1) المرجع نفسه، ص30.

(2) حمد شفيق. بيان بشان بضرورة الاعتراف الرسمي بأمازيغية المغرب، تامغناست- الرباط، د ط، 2000م، ص25.

البربرية كلغة ثانية في الجزائر، وفي سبيل ذلك بدأت بالاهتمام باللهجات البربرية، وخاصة في معهد الدراسات الشرقية بباريس في عام 1913م، فأنشأ الأكاديمية البربرية، هذا إلى جانب إرسالها البعثات التنصيرية التي اتخذت من التخفي والتمويه طريقا لها، فلقد وجهوا عناية خاصة لمنطقة شرق الجزائر. وكان هدف السلطات الفرنسية منذ الاحتلال هو عزل اللغة العربية عن الحياة العامة في التعليم والإدارة، فأنشأ ثمانية وعشرون بيتا ثقافيا منتشرة على نطاق واسع في المدن الجزائرية المهمة، وفي أعماق الريف، وعلى حدود الصحراء الكبرى. كما أنشأ المدارس البربرية وحرم فيها تدريس اللغة العربية[1].

وقد أدت احتجاجات أبريل عام 2001م والضغوط الداخلية والخارجية من فرنسا إلى الاعتراف رسميا باللغة الأمازيغية كلغة وطنية – دون مساواتها بالعربية – أوائل عام 2002م. وذلك بمبادرة من الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة وبموافقة برلمانية، وقد أنشئت للغة الأمازيغية إدارة تعليمية خاصة وأصبحت تدرس في الجزائر، ونص الدستور على الأمازيغية كجزء من الهوية الجزائرية الجامعة وأصبحت وسائل إعلام الدولة تقدم نشرات مفصلة بالأمازيغية وذلك منذ عام 2002م.

وقد تغير موقف الدولة المغربية من المسألة الأمازيغية، بعد اعتلاء الملك محمد السادس العرش سنة 1999م. ويعود ذلك إلى رغبته في إرساء ملكه وتثبيته، والعمل على حل جميع الملفات التي تركها والده الحسن الثاني. وفي هذا السياق الاحتوائي والإستباقي، أسس محمد

---

(1) -علي محمد عبد اللطيف الجندي. البربر، مرجع سابق، ص22.

السادس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في أواخر سنة 2001م بناء على القانون (رقم 1-01-299) محدثا المعهد ومنسقا مهامه واختصاصاته ومجالات عمله. وقد أسس لجنة سميت باللجنة الخماسية، مكونة من شخصيات نافذة في الدولة يتقدمها محمد شفيق (المدير السابق للمدرسة المولوية ومعلم محمد السادس في طفولته). فتبني الدولة شعار «النهوض بالأمازيغية مسؤولية وطنية» الذي رفعته الحركة الأمازيغية منذ إعلان ميثاق أغادير سنة 1991م، وتأسيس المعهد الملكي للثقافة، يدلان على تحول الأمازيغية من مطالب حركات اجتماعية إلى سياسات عمومية[1].

ولطي ملف الأمازيغية لا بد من مقاربة عقلانية وتاريخية، والإقرار بتلك الأخطاء التي ارتكبت في حق الأمازيغية: من منع استعمالها وتدريسها، وقمع الحركات المنادية بتدريسها. وبالأخص فإن الإصلاحات التربوية تعاطت مع المسألة بصورة العدمية، فلم تفك مسألة الخط الذي تكتب به، بل تركت المجال للخيار والمفاضلة، والنتيجة هو إن الإصلاح في مسألة الكتابة أعطى الحرية للغة الفرنسية لاحتواء الأمازيغية. كما لم تشر الإصلاحات إلى تلك المزايدة التاريخية التي يتخذها البعض على أنها مجال للأخذ أو الابتزاز، كأن الأمازيغية خاصة ومحدودة وهي ضمن حقوق مهضومة لأقلية مغلوبة فنعطي لهم مطالبهم الثقافية وعليهم السكوت.

ولقد قدم المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في المغرب في السنوات الأخيرة نسخة جديدة من الأمازيغية أسماها «الأمازيغية المعيارية»، في

(1) محمد مصباح. الأمازيغية في المغرب: جدل الداخل والخارج، مرجع سابق، ص07.

محاولة منه لتقعيد الأمازيغية وتمهيدا لتوحيدها. ويشتغل المعهد منذ مدة على تطوير هذه النسخة المعيارية من اللغة الأمازيغية من خلال مركز بحثي مخصص لهذا الغرض، هو مركز التهيئة اللغوية الذي وضعت له أهداف تتلخص في سعيه على المدى المتوسط القريب إلى معايرة الخط، ووضع المعجم الأساس العام للغة الأمازيغية، والإعداد المصطلحي في مجال المعاجم الخاصة الحديثة، والجمع في ميدان المعجم التقليدي[1].

تهدف الحركات الأمازيغية بصفة عامة إلى الحفاظ على الثقافة الأمازيغية القديمة، خوفا عليها من الانقراض. ولعل إسراع الحكومات المغاربية في وضع برنامج التعريب في السبعينيات والذي استهدف إحلال اللغة العربية محل اللغة الفرنسية في التعليم والمعاملات الحكومية، قد أدى إلى تسارع وتيرة إنشاء الجمعيات الثقافية الأمازيغية والتوسع في نشاطها. فالبرنامج من شأنه أن يحرم البربر من العمل في الدائر الحكومية، إذ يتحدث معظم هؤلاء الأمازيغية والفرنسية فقط ولا يتحدثون العربية، وبالتالي فإن الجانب الثقافي اختلط هنا بالجانب الاقتصادي. وبمقتضى البرنامج يحظر أيضا استخدام الأسماء البربرية للمواليد الجدد. إن وضع كل هذا ليفسر الأسباب التي أدت إلى ظهور التيار الأمازيغي بتلك الكثافة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

إن الإقصاء الرسمي دفع بالإبداع الأمازيغي إلى النمو في الغالب خارج الأطر الرسمية. فقد حصل على استقلالية كبيرة بالنسبة للإيديولوجيا والثقافة الرسميتين. لقد شكلت الثقافة الأمازيغية بالجزائر منذ الاستقلال فضاء حرية ثم غزوة وملجأ ومرتكزا للتفكير الانشقاقي.

(1) محمد الكوخي. الأمازيغية المعيارية، مرجع سابق، ص38.

وقال لوي جان كالفي سنة 1974م بوجه خاص في الوضعية الأمازيغية (إن اللغة هي بمثابة مخبأ للشعب). إن الثقافة الأمازيغية الجديدة هي بشكل عام ذات إيقاع جد نقدي، إذ تجد فيها أثار لكل المعارك الراهنة والخالية مثل: مقاومة المستعمر، النقد الاجتماعي والسياسي، إثبات الهوية، نقد الدين والتعريب[1].

خاتمة

لقد شكل الإنسان في شمال إفريقيا منذ القديم منظومة اجتماعية وسياسية وثقافية عبر مراحل تاريخه الطويل، وإن تسمية المجتمع الأمازيغي هي أفضل تسمية تاريخية اصطلاحية تدل على جميع سكان بلاد المغرب في المنطقة الممتدة من واحة سيوة في أقصى صحراء مصر الغربية على حدودها مع ليبيا إلى جزر الكناري في المحيط الأطلسي - بحر الظلمات كما أطلق عليه قديما- ومن ساحل البحر الأبيض المتوسط شمالا حتى موريتانيا جنوبا. إلا إن هذه التسمية كانت تتغير في مصادر التاريخ المادية والكتابية وتتعدد لكنها في نهاية الأمر تفيد مدلولا واحد وهو: المجتمع المغاربي القديم.

إذا كانت الحقائق التاريخية القديمة والاكتشافات الأثرية قد كشفت عن جزء من إرث الثقافية والفنية الحياتية لشعب الأمازيغ، والتي ساهمت على إعادة رسم خريطة مجتمعهم من جوانب عدة، مثل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، ألا أنها لا زالت تعيش تحديات جمة هاجسها هو تطوير لغتهم وجعلها تنافس اللغات المتواجدة في المنطقة.

---

(1) سالم شاكر. تمازيغن، مرجع سابق، ص90.

وعليه نستخلص النتائج التالية:

- المسألة الأمازيغية أخـذت الكثير من الاهتمامات السياسية والأكاديمية والنضالية لم تتخط الآن السبل الحقيقة للوصول لحل نهائي يضمن استقرارا هوياتيا ينهي المشاكل المتعلقة بها وبخاصة الصراع الدائم بين اللغة العربية واللغة الأمازيغية، فليس الحل هو البحث عن أصل هذه اللغة أو أصل الأخرى.
- المطلب الأمازيغي هو في الحقيقة مطلب تاريخي، اكتسب طابعا سياسيا في الجزائر وثقافيا في المغرب تطورت من خلاله مسايرة النظام السياسي للبلاد إلى أن اختارت التحول إلى طرح عالمي بالخروج عن الحدود الوطنية محاولة منها لاكتساب مساندة التيارات الأمازيغية الأخرى.
- ظهور القضية من طرف المتعصبين ذوي مطالب تفكيكية انفصالية لا يخدم المصلحة الوطنية ويمثل التيار السلبي الذي يجب محاربته وتجنبه، أما التيار المعتدل الذي يبرهن بأفكاره وتوجهاته البنائية التي تدمج فيها كل مقومات الوطن من دين ولغة فهذا التيار يدق ناقوس الخطر لتجنب الوقوع في الأخطاء السابقة، وهو ما يجب احتواؤه من طرف النظام والتحاورَ والاستماع له وتقديم البدائل والحلول الأساسية اللازمة.
- ارتبطت الأزمة الأمازيغية بمسالة دسترة اللغة الأمازيغية كلغة وطنية إلى جانب اللغة العربية وان الشعب المغاربي يحتوي على نسبة كبيرة من الناطقين باللغة الامازيغية ويؤمنون بالإسلام، الأمر الذي يستوجب أن تدلي برأيها ديمقراطيا للحفاظ على هويتها ليكون موقفها شرعيا ولا يهدد تماسكها الهوياتي.

- اللغة العربية تأصلت في كل من البلدين وهي تشكل اليوم جزءا لا يتجزأ من هوية الشعب الجزائري والمغربي والليبي والتونسي، الشيء الذي يجعلنا نبتعد عن التساؤلات حول عروبة المغرب العربي لأنها باتت من المكتسبات الوطنية الأساسية التي تساهم في بناء الاستقرار.
- يعتبر تضامن الشعوب الأصلية فيما بينها ركيزة داعمة وهامة على الوحدة، سواء على المستويين الداخلي والخارجي، بما أنه عمل يرفع من درجة الاعتزاز والفخر لدى الأفراد والشعوب على تمسكها بهويتها الثقافية والحضارية، وهو ما يجعل النضال من اجل المشاركة في كل أنشطة المجتمع بكرامة في إطار الهوية الثقافية والحضارية.

الأمازيغية هي جزأ لا يتجزأ من تاريخنا نعتز به ونحافظ عليه، أما النزعة الأمازيغية فهي من افتعال الاستعمار بالأساس هدفه تقسيم الشعوب وتفرقتها لتضعف هويتيا وثقافيا، وعليه لا بد أن نفرق بين الأمازيغية والنزعة الأمازيغية، حماية للأولى واحتماء من الثانية. وأملي أن أكون قد ساهمت ولو بالشيء اليسير في عملية إثراء البحث العلمي وان يكون هناك دراسات وبحوث أخرى لإغماء هذه الدراسة أكثر، لأنها قضية مهمة تهم الوطن العربي وكل هذا يعد أساس البناء الحقيقي لأي نظام ديمقراطي.

الفصل الخامس

في بعض أسئلة الثقافة المغاربية

(1) سؤال فنتازيا الوعدة في الثقافة المغاربية

(2) التنمية وسؤال المدينة المغاربية المعاصرة

(بقلم: د. مونيس بخضرة)

1 ـ قراءة في فنتازيا الوعدّة في الثقافة المغاربية

ربما يتساءل الكثيرون عن أهمية تناول مثل هكذا موضوع ضمن السياق الفينومينولوجي، وعن جدوى مقاصده المعرفية. تساؤلات تبقى مشروعة، نظرا لطبيعة موضوع الوعدّة(Aluadha) وبحكم أنه موضوع يظهر للجميع موضوعا متماهيا مع البساطة يصعب رفعه إلى مقام الملاحظة الفلسفية(philosophique observation) إلا أننا في هذه الحالات، لا يمكن أبدا أن نتجاهل مكاسب التفكير الفلسفي في تاريخه، الذي لطالما أظهر مقدرة لا مثيل لها مقارنة بأنماط التفكير الأخرى، عندما تمكّن في الكثير من المناسبات من تفجير مواضيع كانت تظهر مألوفة وعادية للجميع، على غرار ما فعل طاليس (Thales) مثلا بعنصر الماء(Eau element)، عندما استطاع أن يقدمه للعالم على أنه أمر غير عادي، عنصر خارق

وخلاق به ظهر لنا كفكر للطبيعة كما قال عنه نيتشه[1]. ومثل هذا العمل لا يقوم به إلا الفلاسفة. وعلى هذا الأساس ظلّ الفيلسوف منذ القدم كائنا متميّزا (distinct Atre) ومتواضع في معاملته للظواهر، كائنا يفرط في احترامه للأشياء (respect pour les choses)التي يصادفها. فهو يحترمها بما أنه يحاول أن يدرك طبائعها الحقيقية. إذ يراها برؤية مختلفة، رؤية متعددة أنماط والصور، بين الريبة والوثوق، اللتان تهيمن عليهما روح العقلانية (esprit de la rationalité)، الأمر الذي يجعل من ما يدركه على أنه شيء غامض ومجهول وغير مفهوم ولو كنا قد ألفناه منذ الصغر[2].

هي جملة صفات تجعل من الفيلسوف شخص حذر في مواجهته للأشياء (Philosophie qui a averti la direction des choses)ولعناصر العالم. ومثل هذا التحليل ليس هو بالجديد، وإنما سبق للكثيرين من الفلاسفة كشفه على غرار ما فعل هيجل (Hegel)في نصوصه المتعددة، عندما أكّد أكثر من مرة أن الفيلسوف يملك مهارة كبيرة في استجابته لمشاكل عصره(Pour les problèmes de son temps)، في هذا الشأن يقول: الفلسفة معرفة صريح للتطور، هي ذاتها هذا التفكير المتطور، وكلما تطور هذا الفكر ازداد تطورا من الخارج إلى الداخل، وهكذا تبني الفلسفة بداخلها ما هو متطور[3]. فهو كائن يحسن الإنصات لنداء الوجود

---

(1) فريدريك نيتشه. الفلسفة في العصر المأسوي إغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2 1982، بيروت لبنان ص46.

(2) مونيس بخضرة. تأملات فلسفية في رسم بعض إشكالات العصر، دار عالم الكتاب الحديث، ط1، الأردن، 2012 ص 07.

(3) هيجل. تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ط3 1976 القاهرة، ص188.

كما قال هيدغر(De faire appel à exister en tant que Heidegger dit[1])، وهو كالشاعر الملهم في تجاوبه مع العالم(Poète d'inspiration dans sa réponse au monde)، وبالتالي مهما قيل عن الفيلسوف، يبقى ذلك الفنان (artiste) الذي يكوّن مواضيعه من كومة أشياء بسيطة، تربطه بها علاقات غير وهمية.

وفي ظلّ هذه المعطيات، تطرح عدة تساؤلات تخص راهن الفلسفة في مجتمعنا المعاصر(la Pertinencede philosophie dans notre société contemporaine)، وعن قدرة مفكريه في إيجاد مساحة خاصة بهم فيه، وعن مدى دورهم في صناعة الوعي الاجتماعي (de Sensibilisation l'industrie sociale)ومدى تأثيرهم فيه، والأسباب التي أعاقتهم عن تحقيق هذا الإنشاد؟

إذا، التفكير الفلسفي المنظّم والهادف، يبقي من اختصاص الفيلسوف دون غيره من الناس. تفكير يدفع صاحبه إلى أن يبقى مجاورا على الدوام للموجودات التي تملأ فضاءه بما أنها تلهمه(inspiré)، مما يؤكد أن التفكير الفلسفي الجاد لا يكون ممكنا إلا في ظل وجود علاقة حميمية وخاصة تربط الفيلسوف بالموضوع بغض النظر عن طبيعته. علاقة تطرح هنا كشرطية لازمة لأي عمل فلسفي ممكن[2] (Le travail philosophique possible)، وبالتالي كل حركة قصدية(movement intentionnel)تحدث

(1) فريدريك نيتشه. الفلسفة في العصر المأسوي إغريقي، مرجع سابق، ص17.
(2) للإطلاع أكثر عن طبيعة هذه التساؤلات التي تتناول إشكاليات راهن التفكير الفلسفي في المجتمعات العربية المعاصرة، أنظر مقدمة كتابنا: تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية من أجل ارتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم الناشرون، ط1 2009 بيروت، لبنان، ص9.

خارج هذا المنحى تبقى مجرد نزوة عقلية دون أن تحقق مبتغاها الخاص. ومثل هذا الطرح، يدفعنا إلى مناقشة إشكالية علاقة الذات بالموضوع، وبتعبير آخر، هو كيف نستطيع أن نفلسف الأشياء تفلسفا صحيحا وهادفا؟

في هذا المجال، نعتقد أن العقم الفلسفي(infertilité philosophique(L) الحاصل في مجتمعنا العربي اليوم، يعود بالأساس إلى غياب هذه شرطية وانعدامها، وإلى غموض هذه العلاقة، مما جعل انفتاحنا الفلسفي على الموضوع يبقى ضمن حدود الذات دون أن يتمكن من شمول الموضوع ذاته، الأمر الذي جعلنا نبقى أسرين للذاكرة التاريخية(Mémoire historique)وأسئلة الهوية(identité'd questions Les)ومشاكل اللغة وصعوبة التواصل تحت قوقعة الذات. تفكير ظلّ مقتصرا على فهم الذات فحسب بصيغة: تفكير يبحث عن ذاته، نكتفي فقط بإعادة تحوير منتجات التاريخ(Produits Historique)في مختلف المجالات، مما يعكس إخفاقنا الكبير على الخروج إلى العالم الحقيقي الذي يكون موضعا للتفكير الفلسفي. فما نعتقده تحت هيمنت هذا النوع من التفكير أننا نعيش التجاور(vivez juxtaposition)، يبقى مجرد لغوا، بما أننا نكتفي بتعاطي صور الأشياء لا الأشياء ذاتها بلغة أرسطو(Aristote).

إن استمرار هذه النمطية في مجرى التفكير العام، يحجب عنا الموجود وخصائصه نتيجة عجز وعينا الفلسفي عن إدراكه والغوص فيه، فلا نزال نعيش وهم العالم بثرائه ومكوناته، الأمر يجعل من ما ننتجه ضمن التفكير الفلسفي يبقى يحمل هواجس الذات وحمولات التاريخ الذي يؤكد فرضية تأزمه وتعطله.

الفلسفة النظرية ومعضلة التطبيق:

تحت ضغط التساؤلات الكثيرة عن أهمية الفلسفة كمعرفة في حياتنا الاجتماعية(Voir nos vies socials)، نظرا لعجزها عن الخروج إلى الفضاء العمومي(public espace)، وإيجاد حيزا خاصا بها ضمنه مقارنة بميادين العلوم الأخرى، واكتفاء المشتغلين بها بالتداول النظري الجاف دون إخراجها إلى مستوياتها الظاهراتية الحيوية، في عصر بات يؤمن أكثر من أي وقت مضى بالعلوم التطبيقية(appliquées sciences)وبنتائجها الملموسة. فالفرد المعاصر لم يعد يكتفي بالقول دون الفعل، بقدر ما أصبح يهتم بالفعل أكثر من القول والحكم. اهتمام يحتّم ضرورة التخلي عن الربط التاريخي الشائع بين الفلسفة كمعرفة والحكمة (sagesse) كقيمة خاصة بالمعرفة، في الوقت الذي فرضت فيه الحاجة إلى حتمية تغيير الفلسفة من إستراتجيتها الكلاسيكية المتمثلة في التحليل والتفسير والجدل إلى إستراتيجية البناء الحي والمساهمة في تكوين العالم الإنساني(humain monde le)لتكون ضمن المعارف النفعية والمشاركة الاجتماعية(sociale participation).

إن جملة المطالب الراهنة غير مألوفة للفلسفة، أسقطتها في وضع حرج خاصة في المجتمعات التي تفتقر للتجارب الفلسفية (expériences philosophiques) الناضجة على غرار المجتمعات العربية المعاصرة[1]، التي ظلّ فيها أفرادها منذ عصر الانحطاط، يطالبون بالدور الفاعل للتفكير الفلسفي لحلحة الانشغالات الحضارية التي ظلت تفرزها مجتمعاتهم

(1) كريم متى. الفلسفة الحديثة» عرض نقدي»، دار الكتاب الجديد، ط2 2001، بيروت لبنان ص 201.

على الدوام منذ زمن طويل. إن أثر هذا الفراغ تفرّخت عنه عدة أحكام اجتماعية سلبية(Négatifs dispositions sociales)كانت قاصية في حق الفلسفة، وأصبحت نموذجا للعطّالة والكسل العقلي(paresse mentale) والهذيان الفكري الذي لا ينفع في شيء، الأمر الذي جعل من المشتغلين بالفكر الفلسفي يشتغلون تحت ضغط هذا الفراغ بفعل ازدواجي.

الفعل الأول: يتمثّل في إعادة الثقة(confiance)فلسفيا للموضوع المراد التفكير فيه، وتبيّان أهميته المعرفية والتأكيد بكل الطرق على أنه استثناء فلسفي، يختلف كل الاختلاف عن الذي تم تناوله، وهو في الحقيقة، فعل سيكولوجي أكثر منه معرفي، بما أنه يركز على تحقيق الانسجام بين المستهلك والحدث الفلسفي(philosophique Evénement) الشيء الذي جعل من الكثيرين منهم يسهب في إثراء هذا الموضوع لملئ هذا الفراغ.

الفعل الثاني: وهو الفعل المتعلق بإظهار قدرات الموضوع وحدوده المعرفية، والأفاق التي يحملها اتجاه الإشكالية التي يعالجها. فعل يعتمد على إستراتيجية تثوير الأفكار المتداولة لصالح القصد الإبستيمي للموضوع موظفا في ذلك شتى الأدوات المنهجية والتقنية والمفاهيم المناسبة في مسعاه العلمي. إذ يعد الخطوة الأهم مقارنة بالأولى بما أنه يولي أهمية قصوى للإجابة عن الانشغالات التي يطرحها الموضوع.

إن عجز أفكارنا الفلسفية عن ملامسة التجربة (experience)، تبقى التحدي الأعظم لتطور وعينا الفلسفي ورهانه الحقيقي، وفي الكثير من الأحيان، نجد أن أفكارنا قد أنستنا عالمنا المعيش(vivant monde) وهي في الغالب أفكار تفتقر لما هو ملموس الذي يخضع لحدود المكان والزمان. عجز حصل بفعل عدم انفتاح فكرنا الفلسفي على العالم

الطبيعي(naturel monde le) والاجتماعي بشكل منهجي، سواء تعلق الأمر بعلوم التراث(sciences du patrimoine des)أو بالفكر المعاصر.

إذا غياب الفكر التجريبي(L'de pensée empirique absence)سمح بتوالد الفكر الميتافيزيقي(pensée métaphysique)وانتشاره في أوساطنا الاجتماعية، جعل من الصعب احتوائه أو حصره، وهو المشهد نفسه الذي عاشه العقل الغربي في تاريخه إذا ما استثنينا محاولات أرسطو (tentatives d'Aristote)وبحوثه الطبيعية وفلسفات ما قبل سقراط(Pré-Socrates)التي كانت واضعة أسس فلسفة الطبيعة(la de philosophie nature)وفتحها لملفات الوجود وبحثها في عناصرها اللامتناهية كا: الماء والنار والذرة(L'eau le feu et l'atome)(...) إلى غاية مجيء العصر الحديث مع روجير بيكون(Roger Bacon)وحفيده فرنسيس[1](Francis) اللذان تمكنا وبكل شجاعة من جعل التجربة موضوعا خصبا للدراسات الفلسفية، وبهذه المحاولات الجبارة، أصبحت الفلسفة كنشاط عقلي خالص تنفذ إلى صميم التجربة وتسكنها، وحال هذا النفوذ لم يستقر عند هذا المستوى، وإنما أصبح الفكر الفلسفي منذ ذلك الحين يلتف على الطبيعة وظواهرها، كما يلتف النور حول الظلام، لم يكتف فيه فحسب بالتجاور مع الموضوع بقدر ما أصبح أكثر تداخلا وجدلا معه مع جون لوك (John Locke)ودافيد هيوم(David Hume) حينما توصّل إلى فكرة ميتافيزيقا العالم الطبيعي(Métaphysique des sciences naturelles)، أي أن العناصر الطبيعية (naturels éléments Les)تحمل بداخلها دلالات

(1) أنظر دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، ط1 2008.

ميتافيزيقية(métaphysiques connotations) أو ما يعرف في تاريخ الفلسفة بالنزعة الشكّية(scepticisme tendance) عند دافيد هيوم(David Hume)[1].

إن الأهم ما في هذا الجدل، هو تلاقي الفكر الخالص مع التجربة الإمبيرية، وانصهار جنسين متعارضين في دائرة واحدة، على إثره أصبحت المادة تحمل علامات الفكر(de la pensée signes Les) وفي المقابل صار الفكر قادرا على إعادة بناء العالم الطبيعي(Reconstruction du monde naturel)بما يتوافق مع تصوراته الذاتية. بهذا التآلف صارت الفلسفة تشارك العلوم الأخرى مواضيعها ولم تعد غريبة عن الواقع الصلب. وأصبحت أكثر فاعلية وديناميكية مقارنة بما كانت عليه في ماضيها. فهذا العمل يعتبر في حد ذاته صورة من صور التجديد الفلسفي(renouvellement philosophique)الذي تغيرت لغته عن لغته الكلاسيكية الغامضة، به أصبحت الفلسفة تلتفت لمناطق كانت مجهولة ومنسية عن المتابعة العلمية. فإذا كانت الفلسفة المثالية idéal philosophie) قد تناولت الموضوع من منظور مزدوج، منظور فكري خالص والآخر مادي خالص (solide matériau، وكأنما الأمر يتعلق هنا بعالمين مختلفين لا يلتقيان أبدا.

حصل هذا رغم التطمينات التي قدمها هيجل (Hegel) في هذا الشأن، على أن هناك علاقة جدلية تربطهما، والثاني هو انعكاس للأول(الفكر الانعكاسي réflexive pensé)[2]. ولكن رغم جدية هذا الطرح، إلا أن هيجل

(1) هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، الجزء الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص 12.

(2) إدموند هوسرل. فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 2007 ص16.

(Hegl) لا يخف تأطير الأول للثاني(الفكر للمادة) وصدور الثاني عن الأول على الطريقة الأفلاطونية (manière platonicienne) بخلاف النزعة الأمبيرية التي اعتمدت على منطلق واحد وهو المنطلق الإمبيري في بناء الفهم، على أن الفكر ينتج انطلاقا من التجربة. وحسب ما نعتقد، هذا الذي جاءت من أجله الفينومينولوجيا الهوسرلية(Husserl phénoménologique) لعلاجه، عندما نجحت إلى حد بعيد ردم الهوة الحاصلة بين الذات والموضوع، التي كانت بذاتها مشكلة عويصة ظلّت مرتبطة بالفلسفة منذ مئات السنين، والتي على إثرها ظلّ الفكر يتخبط على أنياب الثنائية التي لم تساعده عن التجدد والتطور، وبهذه الخاصية ظهرت أهمية الفينومينولوجية كمنهج (comme une méthode phénoménologie la) أكثر من كونها فلسفة قائمة بذاتها. الفينومينولوجية جاءت لتؤكد أن ما كنا نعتبره عالم عقلي(mondemental) يقابله عالم مادي (materiel monde) هو ضرب من الوهم، وأن الفلسفات التي تكوّنت وفق هذا الإيمان، في الحقيقة كانت بعيدة عن الصواب. كانت ضحية تجذّر هذه الثنائية في تصوراتها وخطاباتها، وعليه كان من الصعب المسك بأصل الشيء بفكر متشظي، ومن هنا جاءت الفينومينولوجيا لتباغت الموضوع- فلسفة مباغتة (de la philosophie surprise)- فهي عندما تتمكّن من اصطياد الموضوع تعلن ثراءها وفق مفهوم القصد(intention،d notion)، لكأن الفينومينولوجيا في بادئ أمرها تكاد تلامس حافة الريبة باستثارتها للإشكال، بخلاف باقي الفلسفات التي تعتبر تخميناتها كحقائق، وعليه فالفينومينولوجيا بهذا الأسلوب تعتبر ثورة على الفكر الفلسفي، ولنقل أن الفكر لم يعد مطلقا كما كان شائعا في عصر العاطفة.

الفينومينولوجية لم تظهر في الساحة الفلسفية المعاصرة إلا بوصفها فلسفة في الخبرة، تهدف إلى صياغة خبراتنا الإدراكية والتخيلية والشعورية. إذ الظواهر بصفة عامة هي جملة خبرات ماثلة للوعي، وهي الصورة نفسها حادثة في عالم الفن والفانتازيا والاستطيقا، بما أنها نمط من الخبرات ذات صفة فنية وجمالية، تتأكد في خبرة الفنان وفي المتذوق والناقد.

قصد هوسرل من الخبرة ب(هبة الشيء ذاته)، بمعنى أن الخبرة في التناول الفينومينولوجي هي قصديات معنى منوطون بكشفها، وهي كلها تجارب تقيم داخل الظاهر المحض وفي المحسوس وفي أضواء التبصر والرؤية. وهنا تطرح أهمية حضور الموقف الفينومينولوجي من الظاهرة والحدث الفني على غرار حدث فانتازيا الوعدة في الثقافة المغاربية، على أساس معايير ثابتة وأولية قبلية، بما أن الوعدة تمتلك قدرة جمع الطبيعة مع العمل الفني البشري وهو بعد إضافي خاص مكمل للجمالية وللفن، وتشكل وحدة شاملة بهذه الوثبة المتميزة، وخاصة أن هوسرل غالبا ما اعتبر أنه لا يوجد جمال بدون حكبة إنسانية للأحاسيس.

يلعب الخيال دورا مهما في العمل الفني عند هوسرل، وبه صارت الفينومينولوجيا تقوم على ماهية الخيال في العمل الفني نظرا لتشبع أي حدث كان بالخيال، وبهذا الاقتران يصعب تناول الحدث من غير حضور الخيال من مكوناته، وهذا الذي جعل من المعيشات ترضخ تحت الخيال والتي سماها هوسرل بالفانتازيا الإجرائية كالوعدة أو في المسرح أو الغناء، فالخيال يكمل الفانتازيا وتمظهرها ويجعل من أجزائها أكثر تكاملا وانسجاما.

العمل على التفكير في بناء جسور تربط الفكر بالمادة ليس مستحيلا، وبإمكان أن يبحث التفكير الفلسفي في أي موضوع كان من دون استثناء حتى ولو كان يظهر لنا بسيطا ومألوفا، ومن هنا تتولّد الحاجة إلى ضرورة تطوير الفكر الفلسفي للنهوض بمجتمعاتنا.

و من أمثلة هذه المواضيع، سنتّخذ إحدى الظواهر الاجتماعية (Les sociaux phénomènes) أكثر انتشارا في المجتمعات المغاربية (sociétés maghrébines) عموما وفي المجتمع الجزائري على وجه الخصوص ألا وهي ظاهرة الوعدّة الشعبية،(Aluadha populaire)التي سنحاول حرثها بأدوات فلسفية محضة حتى نظهر مكنوناتها الباطنية.

الوعدّة والفنتازيا(Aluadha et fantaisie)[1]:

الوعدّة الشعبية في الثقافة المغاربية أو ما يسميها أهل وسط الجزائر ب:»الطعم» نسبة إلى الطعام(nourriture). هي وجه من أوجه فنتازيا الوعدة المرتبطة بفترة محددة، التي غالبا ما تكون في فصلي الربيع والخريف. ففي فصل الربيع، يسعى الناس فيها إلى مشاركة تفتح الطبيعة وهي خارجة للتو من ظلمات الشتاء (obscurité de l)hiver(l)الطويلة، يتقاسمونها جمال مروجها وانسياب جداولها، تحت شعور انبعاث الحياة(résurgence de la vie) وانتشار الحب(amour(l répandre)، الذي

(1) تمّ بناء هذا التحليل الخاص بتفكيك ظاهرة الوعدة الشعبية، التي تعتبر أبرز الظواهر الاجتماعية التي تتميز بها الثقافة الجزائرية منذ عهود تاريخية طويلة، بناءا على حضوري شخصيا لفعاليات وعدة الأمير في منتصف شهر أكتوبر -2012 نسبة للأمير عبد القادر الجزائري، وهو شخصية بارزة من تاريخ الجزائر المعاصر- التي تقع في الحدود الفاصلة بين ولاية عين تموشنت وولاية تلمسان في أقصى الغرب الجزائري، خلالها تمت بلورة أفكار هذا البحث بفعل المشاركة.

يتجلى في حملات تزاوج الطيور والولادة وتلاقح النبتات وترنح النحل والفراشات على أزهارها. فصل تحمل فيه بطون الإناث الأجنة العمياء، والأتربة تعصر فوقها ماءها الذي تجمع في جوفها خلال فصل الشتاء. فعبر الوعدّة يستجيب الناس لانبساط الطبيعة وقد انتصر فيها نور الربيع على الظلام الشتاء، فيشرعون في الرقص والغناء واللعب والتنافس (chanter et jouer la concurrence et Danser) وإلقاء المواعظ التي تخدم الطبيعة، فهو بالنسبة للطبيعة كطفل يلعب في صدر أمه وهي تبادله الحب والحنان. إنها علاقة أنطولوجية

(relationontologique) عميقة تقيمها الوعدّة بين الإنسان والطبيعة، فهي تكاد أن تعلن أن التجمع البشري(Assemblée des ressources humaines) ليس هو إلا ظاهرة مثل باقي ظواهرها. أما في الخريف، فيكون فيه الروح بنفس مختلف عن الربيع، فهو فصل جني الثمار والالتفاف حول مواقد النار هربا من الصقيع، وخروج الناس للاحتفال بالوعدّة في هذا الفصل لكي يعطوا رسائل الاستمرار في الوجود وأنهم مستعدون للمخاطر التي سيواجهونها في الأيام الحالكة المقبلة، وهو عمل أشبه بالتحضير السيكولوجي تقوم به الوعدّة اتجاه أفرادها. أبطالها عدد كبير من الأفراد من الجنسين ومن مختلف الأعمار يفضلون المرح واللعب والمغامرة (Fun le jeu et l'aventure). تجري تفاصيلها في وسط الحقول بعيدا عن المدن والتجمعات العمرانية، تستحضر فيها جميع ألوان الفرجة والسمر والشرب والأكل إلى صباح اليوم الثاني، وهم بذلك يجمعون بين صخب النهار وضجيجه وهدوء الليل وسكينته، يستحضرون فيها مآثرهم

وبطولاتهم(héroïsme)والأيام الخوالي والأمجاد الماضية في قصصهم وحكاياتهم وأمثالهم..

الوعدّة الشعبية كظاهرة اجتماعية لها بنيتها الخاصة في تفعيل حراكها، وهي في مجملها عبارة عن جملة قيم متوارثة (héritées valeurs) عن الأجداد لا يمكن أبدا المساس بها، تحمل عدت دلالات اجتماعية وفنية وتاريخية وفلسفية.

إذ تظهر الدلالات الاجتماعية للوعدة، في دورها على تقوية الروابط الاجتماعية بين مكونات المجتمع الواحد بإظهار كل رموز التآلف والتعاون بين الناس، عندما استطاعت أن تفرض على المشاركين صناعة تفاصيل أحداثها. فهي تحظى بالإيمان الجماعي للمنخرطين فيها، وهي خاصية تفتقر لها باقي الظواهر الاجتماعية إذا ما استثنينا ظاهرة القانون(droit du phénomène). فالوعدّة تملك قدرة هائلة على إعادة الإنسان إلى الطبيعة وتذكيره بأصوله الأنطولوجية الأولى التي فقدها بفعل هيمنة المدنية بجميع مكوناتها التاريخية عليه، أي أن الوعدّة لا زالت تحافظ على مكتسبات الفطرة البشرية التي جلب عليها في البدء، وبجملة طقوسها لتأكيد قاطع على أوهام الثقافة والمدنية التي على ضوئهما تخلى الإنسان عن الكثير من مكونات إنسانيته. ومن هنا جاءت الوعدّة لتطرح الثوابت والأصول في مقابل المتغيرات والفروع. ومن أبرز لحظات الوعدّة الاجتماعية هي عندما أجبرت المشاركين فيها على ضرورة التخلي عن مكتسباتهم المادية والاشتراك معا بعيدا عنها في السهوب والمروج، التي عنها يظهرون جميعهم متساوون دون أن يتميز أحدهم عن الأخر في بنية ظرفية واحدة التي تعتبر أحد الصفات التي كانت عليها البشرية قبل

ظهور المدنية، صفات تفضح مقولة حرب الإنسان على الطبيعة وادعاءه السيطرة عليها التي رفعها العصر الحديث.

أما الدلالات الفنية التي تحملها الوعدة فهي متنوعة وعديدة الأنماط، وبالتالي يمكن اعتبار الوعدة ظاهرة فنية بامتياز بما أنها في الأساس تقوم على فنون مختلفة، مما سمحت للكثيرين بإظهار إمكانياتهم الفنية وتطويرها، والذي يدل على أن أناسها فنانون- الإنسان الفنان(artiste humain) كل واحد فيهم يعمل جاهدا على إظهار براعته الفنية وإمتاع الآخرين وبث النشوة في قلوبهم، الأمر الذي يجعل من الفنان كائن خير ومحب، فبرقصه يشارك الموجودات انحناءاتها والتواءاتها وحركاتها المنظمة، وبألحانه وغنائه يسمع الآخرين أحاسيسه وعواطفه ورقة فؤاده، الشيء الذي يجعل من الصور الفنية تطغى على مظاهرها التي تزيدها متعة وشاط، بوجودها يصعب على المرء تركها أو نسيانها.

وإذا ما أردنا معرفة الأهمية التاريخية للوعدّة الشعبية، سنجد أن جانبا كبيرا من مروياتها الشفوية ذات أبعاد تاريخية التي جعلت منها ذاكرة تاريخية(historique mémoire) كبيرة باعتمادها على الخطابات الشفوية(discours oraux)المتوارثة عبر الأجيال، المكونة من السجالات والبطولات التي شهدها تاريخ مجتمعاتهم، تروى داخل حلاقات بشرية بأسلوب قصصي أكثر آنسة، وتظهر مزيّتها في تجميعها للحظات الزمن في لحظة واحدة المعاشة التي تساعد على إعادة اللحمة بين الأجيال.

وأما المغزى الفلسفي الخاص بها فهو فيها ثابت وقوي، يمكن استخلاصه من ظاهرة الوعدّة الشعبية، والذي يظهر في البعد الكوني لها ولأبعادها الإيتيقية والقيمية التي تحملها، فهي غالبا ما تدعو إلى ضرورة

التمسك بقيم السلام (de la paix valeurs Les) والمحبة والتعاون والاحترام والتوعية، والدعوة على أهمية تبادل الخبرات والمنافع بين الناس، وتبيان مدى عظمة الإنسان في لحظات السلام، وفي قدرته على تخليه عن فترات الحروب والصراعات وعصور الأحقاد والفتن وانسجامه الكامل مع الطبيعة، وإعادة خلق جسور بديلة بينه وبين أمه الطبيعة.

ويمكن اعتبار تجمع الناس وراء مقصد الوعدّة (destination Aluadha) مكسب كبير للروح الإنسانية(humain esprit(l)، وهم يتبادلون الزيارات والأطعمة والخبرات من أجل بناء الصالح العام في جو مرح قل ما يتكرر طول السنة، وهي محاولات كلها تعيد الاعتبار للإنسان، وأن ما افترقوا حوله ليس هو إلا الوهم، ومن أبرز مظاهرها نجد أولا ظاهرة الفروسية (phénomène équestre).

تعد ظاهرة الفروسية (phénomène équestre) الحلقة الأبرز التي يفضلها أهل الوعدّة، نظرا لتفردها ببعض الخصائص عن مثيلاتها، كونها الأكثر ارتباطا بالهوية(identité)والتراث، ولجمالية صورها وقوة دلالاتها الرمزية، بما أنها ظلت منذ القدم مرجعا للتنافس والقوة وإبراز معالم الرجولة (virilité) والوسامة عن الغير، الأمر الذي يجعل من الفرسان (chevaliers) أكثر استعدادا للعب أدوارهم لإمتاع الحاضرين. فهي تعد سر الفرجة والمرح في الوعدّة، خاصة عندما يصطف الفرسان على خيولهم في صف واحد وهم يرتدون زيّ مزركش موحد وعمائم ذات ألوان باهيه وكأنهم شخص واحد يحاول أن ينافس نفسه ويلعب مع ذاته، ينتعلون أحذية جلدية طويلة تلامس الركبة وسراويل منتفخة تساعدهم على امتطاد الخيول (chevaux) والبقاء فوقها لأطول مدة من الزمن، ويلبسون

خيولهم ذات القوام الصلبة، أسرجة تحمل رسومات غامضة (graphiques mystérieux) مصنوعة من أفضل الجلود وأغلبها تخاط بخيوط ذهبية، وألجمتها مصنوعة من قطع منقوشة ومطرزة تحكم أوصالها براغي فضية. أما الخيول فتحظى بالعناية الشديدة سواء تعلق الأمر بطريقة قص شعر ذيلها ورقبتها أو بتزيين حوافرها وتصفيف أشفار عيونها.

إنه مشهد مذهل يعكس مدى قوة علاقة الإنسان بالحيوان وصدقها، وعن سر هذا الاهتمام البالغ من قبل الفارس اتجاه فرسه، يعود إلى أصول تاريخية مسكونة في وجدان التراث حيث لا يزال يملأ الذاكرة الجماعية(collective mémoire). يمتطون خيولهم وهم يحملون في أيديهم بنادق خشبية(enbois fusils des)طويلة محشوة بالبارود، يتأهبون للحظة الانطلاق، وبعض الخيول لا تتحمل انتظار هذه اللحظة فتشرع في الرقص بأرجلها محطمة بذلك السكون الذي يسبق نفس الانطلاق. ولكن سرعان ما ينطلقون كوميض برق في ليلة عاصفة، يتحركون من دون همس كظلال تلوح فوق الماء، وهم يصوبون بنادقهم نحو أفق السماء وكأنهم يريدون اصطياد شيء مخبأ في أعماق الكون(univers'l de profondeurs)، وبعد صياح قائدهم كعلامة على إطلاق النار، ينبعث على أعقاب هذه العلامة البارود ممتزجا بصوت حوافر الخيول، ثم تلوى البنادق نحو الأسفل في حركة فنية سريعة، مخلفين وراءهم غيمة غبار تذهب أبصار الحاضرين، ليعود لهم بعد انقشاعه تحت دهشة لا توصف.

والفارس يقر أن لا شيء يحظى باهتمامه ورعايته في حياته الاجتماعية أكثر من فرسه، حقوقه وحقوق فرسه متساوية مما يصعب تخيل الفصل بينهما، وعليه تأتي الفروسية كنموذج حي على انصهار العالمين - العالم

الإنساني والعالم الحيواني(humain et le monde animal monde Le) في عالم واحد من دون تفاوت، وهي إشارة على إتحاد ثلاث قوى هي: قوة الطبيعة التي يمثلها الفرس والذي يرمز للخفة والسرعة والقوة وجمال الطبيعة المرسومة على جلده وعلى ملامحه، ثم قوة العقل التي تتمثل في الفارس الذي يعتمد على ملكته العقلية وذكائه في تحكمه وقيادته للفرس، وهي بذلك قادرة على إخضاع قوة الفرس لمبادئ العقل الذاتية، والقوة الثالثة والأخيرة هي قوة الآلة(machine la de puissance)التي تظهر في البندقية، وقصديتها تظهر كإضافة يضيفها الإنسان على الطبيعة بما أنها شيء أبدعه الإنسان، شيء يطرح داخل هذه المعادلة كعالم ثالث هندسه الإنسان في مقابل عالم الطبيعة، وهو يتخذ فيها موقع الوسط بينهما محققا شرط النظام والانسجام.

داخل هذه الفسيفساء المتنوعة يمكن اعتبار الفروسية بمثابة عمل فني مشترك بين الإنسان والطبيعة، يستحيل قيامه بغياب أحدهما، مما يؤكد على امتداد وتد الحياة داخل هذين العالمين الشاسعين.

أما المظهر الثاني من مظاهر الوعدّة الشعبية، هو ظاهرة الغناء (phénomène chant). ففيها يكثر الغناء بأساليب شتى يؤديه ما يعرف بالمداح(encomiums) وهو شخص محوري بين أشخاص الوعدّة، يتميز بعدة مؤهلات، أهمها طبيعة شخصيته الكاريزماتية وقوة صوته الذي يتميز بالرنة المدوية، لا يعلو عليه صوت من أصوات الحضور، يملك نظرات صقر حادة تساعده على بث الهدوء والنظام بين المتلقين، وجهه بهي الطلعة يحمل الأمل للجميع، يزينه شعر متماسك فوق شاربه العلوي كسنابل القمح المنبسطة فوق هضبة صغيرة، يرتدي لباس خاص يعكس

حكمته وبصيرته ووقاره، تتوجه عمامة صفراء فوق رأسه تتحدى كل حركاته على السقوط نظرا لدقة التوائها، ويتميز أيضا بحركاته السريعة والخفيفة لا يستقر في مكان معين، فهو يملأ فضاء الحلقة بإشاراته وهمساته المعبرة، يملك قدرة خارقة على جلب انتباه الحضور إلى درجة أنه ينسيهم عالمهم الأصلي المليء بالهموم والمشاكل، ويدخلهم إلى عالمه الخاص وهو عالم الغناء (chant du monde) المشجون بالحب والوفاء وهم يتمنون الخلود فيه، بالغناء يرفع عنهم غبن الحياة وجبروتها ويعوضهم الحنان والعاطفة وهم مغشيون داخل صوته وكلماته، متحملين لحيف الشمس واختناق الغبار، يكونون أشبه بأجداث نخل يابسة بلا روح تحيط به من كل جهة. والغريب في الأمر أنه يلقي عليهم قصائد مليئة بالعبر والمواعظ(homélies) بعضها تسر الحضور وتبث البسمة على وجوههم والبعض الآخر يغرس فيهم الندم والحسرة لما يحدث وما فعلوه في حياتهم. فهو شخص يعذبهم بكلماته ثم يسعدهم، وعليه لم أرى في حياتي شخصا يتحكم في رقاب الناس أكثر منه في جو من الحرية. سمعت أنه غنى عن اليتم(orphelinat)ثم عن السلام ثم عن الخيانة (trahison) وعن الحب(amour) والفضيلة(vertu)والعصيان(désobéissance) والجحود(ingratitude) ثم ختمها عن الكرم(générosité). وبين كل وصلة غنائية وأخرى يعزف على الناي(flûte)(القصبة) والضرب على الدف(tambourin)مجففا بهما السكون، أصواتهما تزيد من استقرار أرواح الحضور على بعضها البعض. فالمواضيع التي غنى عليها كلها استهلكت واستوعبها الحضور، وعليه تساءلت في نفسي عن سر قدرته على تقديم مواضعه للناس بهذه المهارة والدقة، وعليه اعتبرته إنسان متميز وحكيم

(et sage unique Homme)، وأن هناك عالما آخر لا تحكمه القوانين يزخر بالحكم والمواعظ والمعارف في الهواء الطلق، وتأكدت أن المعرفة (connaissance)لا تلقن فقط داخل الأسيجة، سواء كانت مادية أو ذهنية.

أما المظهر الثالث وهو مظهر الرقص(danse)، الذي يعتبر الظاهرة الأكثر شيوعا بين أحداث الوعدّة مستهويا الكثير من الناس، ينشطه مجموعة من الشبان خفيفون الروح، ويملكون قدرة فائقة على التحكم في أجسادهم واللعب بها كما يشاؤون وللغرض الذي يفضلون، يسحرون بها أعين الناس.

يؤدون رقصات متنوعة الطبوع، وكل طبع إلا وله إيقاعه الخاص به، وأفضل هذه الإيقاعات هو إيقاع العلاوي. العلاوي(Allaoui) يقوم على حركات سريعة وخفيفة في مظهر منتظم ومتوازن، أصحابه يتفننون في هزّ أكتافهم وأرجلهم في حركات نحو الأعلى، وكأنهم يريدون التحرر من ما هو دنيوي، يتحكمون في بعضهم البعض بنظراتهم التي يتبادلونها فيما بينهم، والجميل في حركاتهم هو أنها تتخذ أشكال ألسنة اللهيب(flamme)التي لا تستقر أبدا على شكل معين، وهي إشارة على الديمومة(permanence)والتغير الأبدي على الطريقة الهيراقليطية، إنهم يعلنون برقصاتهم عدم استسلامهم مهما كانت الظروف، ويتطلعون بها إلى حرية الروح في الوجود، وأن الجسد(corps) أبدا لا يمكن له أن يكون سجن الروح(esprits des prison)في هذا العالم كما ساقته نظريات اللاهوت(théories de la théologie Les)ولا زالت كذلك، وأن العالم سينهار بانتصار الجسد على الروح(Triomphe du corps à l'âme)، هم يرقصون وسط جموع الناس لتكذيب هذه القصص، ويفضحون به جشع

الحكماء المزيفين. الرقص هو تحدي للأنماط السائدة في المجتمع الراكد، يعتمد على لغة الحركة بدل من لغة الصوت الشائعة، بما أنه يؤمن بأن لغة الحركة أقوى بكثير من لغة الصوت. لغة الحركة هي لغة الوجود أما الصوت يبقى حكرا على البشر، وبالتالي الراقص يريد أن يعم بجمهوره إلى الوجود كله لا الوجود الإنساني فحسب، مما يدل أنه يرى الحقيقة فيما هو أرفع منا والتي يراها في الوجود ذاته.

الراقص إنسان غير أناني وهو يتفنن في إمتاع الناس، وبهذه الصفات يمكن أن نعتبره بمثابة المخلص(Sauveur)، الذي يعبر عن هموم البشرية(préoccupations de l'homme) بحركاته الجميلة والساحرة، بحركاته يحاول أن يتخلص من ضيق المكان ليسكن الوجود كله. فهو كائن شمولي يبحث عن الشساعة برقصه لا أن يسكن في مكان محدد.

وبخصوص المظهر الأخير وهو مظهر اللعب(jouer). الوعدّة تكثر بها ألعاب كثيرة أهمها لعبة التبارز بالعصي والعدو، فالتبارز بالعصي هو لعبة قديمة مرتبطة بالفروسية، عندما يتحامل فيها شخصان على التبارز بعصي مصنوعة بإتقان، تلمع تحت أشعة الشمس كالسيوف، وهما يظهران مهارة تحكمهما فيها، وكل واحد فيهما يحاول أن يصل الأخر بعصاه، بحرارة تنافسهما كأنهما يستعدان لحرب على وشك الاندلاع، عن طريق اللعب بالعصي يتدربون على غبن الحرب وتكتيكاتها الخاصة، وإذا تمكن أحدهما من أن يطيح بالخصم، يهّب إليه لاحتضانه في مظهر أخوي يعكس مدى ارتباط هذه اللعبة بلغة السلام والمحبة، وهذه الإشارة على عدم انفصال الحرب(guerre)عن السلم.

أما العدو، فهو الطريقة المثلى لإظهار القوة والسرعة وتباهي بعضلات

الجسد وصلابته أمام الملأ، وأن مهما طالت المسافات لا تثنينا عن استهلاكها وإفناءها. العداؤون يتنافسون على مسك نقطة النهاية بالجري والتحدي.

إن ما هو الملاحظ في أحداث الوعدّة الشعبية في مجتمعنا، هو أنها شبيهة إلى حد كبير بأحداث الأعياد الدينية(religieuses fêtes Les) والاحتفالات الشعبية(populaires fêtes)في بلاد اليونان ما قبل الميلاد التي كانت تجرى في السهول والتلال، مما يؤكد أن الوعدّة كمظهر للثقافة الاجتماعية في شمال إفريقيا(L'aspect social de la culture)هي امتداد للثقافة المتوسطية(méditerranéenne culture) نظرا لحملها للكثير من سماتها الرئيسة.

2 ـ التنمية وسؤال المدينة المغاربية المعاصرة[1]

تعتبر المدينة المكان الأرحب لأية تنمية ممكنة، وهذا لأنها فضاء شامل للحراك البشري المعاصرة، يمارس فيها الإنسان أنشطته المختلفة والمتنوعة، سواء الدينية أو الفنية أو العلمية والثقافية التي في مجملها توفر له غطاءا نوعيا لممارسة علاقاته الاجتماعية التي ينمو فيها. فهي بمثابة إعلان رسمي عن إتحاد وتعاون الأفراد فيما بينهم على ضرورة العيش المشرك رغم اختلافهم في اللون وفي العادات واللغة وفي المرجعيات الدينية والثقافية، وهي أيضا القوة الوحيدة التي استطاعت أن تمتص جميع

(1) وردت هذه الدراسة في كتابي تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول إرتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم الناشرون ودار الإختلاف، 2009، بيروت، وهي دراسة شهدت بعض التعديلات والإضافات التي تخدم الموضوع لم ترد في الدراسة السابقة.

نقاط الاختلاف والفوارق الحاصلة بين ساكنيها. وهذا ما يؤهلها لأن تكون أفقا جيدا لبناء الإنسان الجديد، وجعلها موضوعا للتفكير والمساءلة وتوظيفها في حل مشاكل الإنسان المعاصر الخانقة، التي أظهرت أزمة حقيقية بات يعيشها على مستويات عدة، ووفق جملة هذه الإمكانيات، ظلت المدينة منذ القدم أفضل إبداع بلغته الإنسانية في تاريخها، في مقابل الحياة البرية والمناطق الساحقة التي لا زالت راكنة في أحضان الطبيعة. هذه الوظائف التي حققتها المدينة هي التي أعطت لها الشرعية التاريخية، وجعلت الإنسان يدخل باب الحضارة لأول مرة في وجوده، فبعدما كان متوحشا صار بفضلها متحضرا.

مرت المدينة في تاريخها بتحولات عديدة ومتقلبة بين الازدهار والتوسع بفعل ازدهار الحركات التجارية والثقافية والاقتصادية، والانحطاط والتدمير بفعل الحروب والفتن والانقلابات، والمدينة دوما كانت مصدرا تنمويا هائلا للإنسان، لأن ما حققه إنسان المدينة من نماء وتطور يفوق بكثير ما كان عليه في حالة الطبيعة(l'étatde nature)التي مكث فيها ألاف السنين. وهذا يعني أنها شرط أساسي وثابت لأية تنمية ممكنة، وشرطيتها هذه مرهونة بمدى الوظائف التي تحققها لساكنتها، مما يجعلنا نتساءل عن دور المدينة في التنمية البشرية(développement humain) بصفة عامة، وعن وضعية مدننا المغاربية(les villes du Maghreb) من هذه الشرطية، وهل هي قادرة على تحقيق التنمية التي وجدت لأجلها؟ أم هي مدن ميتة تعيش التمزق والتفاوت والفساد؟ والملاحظ أنها معظمها تعيش حالة تفاوت(Si l'inégalité)غير طبيعي فيما بينها مقارنة بماثيلاتها في المجتمعات الغربية، والذي انعكس سلبا على بنيتها العامة من جميع

الجوانب، أعاقها على أداء وظائفها الأصلية، ومن الذي جعل مدنا تبقى حبيسة نمطها التقليدي البطيء؟ وما الذي يجب علينا أن نعرفه عن مدننا؟

هذه جملة التساؤلات التي سنعمل على تحليلها في هذا البحث .

المدينة بذاتها هي بحق عالم متميز تتعاطى فيه الإنسانية ابداعاتها ومنجزاتها، بجملة أديانها وفنونها وعلومها وهوامشها، والفضاء المناسب لنسج شبكات العلاقات الاجتماعية المنظمة وممارستها(Les relations socials)، التي طالما بحث عنها الإنسان في مراحل تطوره ضمن علاقاته اللامحدودة. فبعدما كان يعيش في البرية بجبالها وسهولها وخلجانها وكهوفها ووديانها وصحاريها، أو ما يعرف بالإنسان الطبيعي الجوّال الذي كان يعيش على الترحال، أضحى يعيش داخل المدن ولا يستطيع مفارقتها، كائن يتجسس وعيه اليقظ خلال حياته وهو في ذلك عبارة عن كون صغير لا يخضع لمكان محدد أو مسكن معين، أصبح فيها يعبر عن ذاته وعواطفه في الشوارع والأزقة والحدائق الجميلة المحفوفة بالورود ونفورات المياه.

تقول أسطورة قدموس(Cadmus légende)في الميثولوجيا اليونانية التي تأسست عليها مدينة طيبة(Thèbes)القديمة، أن قدموس قتل ثعبان كبيرا- والذي يعني أنه قضى على الغابة والبادية موطن الثعابين- وزرع أسنانه أثلاما على الأرض(بداية الزراعة) بواسطة قطع خشبية صلبة، ثم قذف حجرا كبيرا فخرج رجال مدججون بالسلاح من ثلوم الأرض، ثم قدم قدموس ثعبانه في شكل تنين(dragon)ومنه جاءت سلطة مجالس الشيوخ(Sénats)الأرسطوقراطية- ظهور سلطة القانون- لأن التنين عند الإغريق هو الذي كتب القوانين(lois)بالدم. وهذا يعني أن أسطورة

قدموس تضمنت دروبا من التاريخ المدني(Histoire civile) للإنسان وتأسيسا لعالم جديد هو عالم المدينة.

استقرار الإنسان في المدينة يعد حدثا بارزا في تاريخه، حينما قطع شوطا كبيرا من الزمن لكي يحقق هذا المكسب الإبداعي الخاص، ولأن المدينة بحد ذاتها اكتشاف وإبداع في مقابل حياة البراري التي وجدها أمامه(وهي حالة طبيعية). إبداع يعكس مدى تطور هذا الكائن الخلاّق الذي وصل إليه، بما أنه الكائن الوحيد الذي يفكر في بعقلانية في استهلاك زمنه واستشراف مستقبله وفي محيطه بعناية فائقة ودائم اهتمام بهما. وهنا يتساءل أسوالد شبينغل(Osouald Spengler)عن حقيقة المدينة الفلسفية(Ville philosophique) والذي اعتبرها عبارة عن أرض متحجرة بلا روح قائلا: >وهنا وعندما تفصل الكينونة(être)عن زخم التربة وقوتها، وتنقطع صلتها بالتربة، حتى ولو بواسطة الرصيف الذي يدوسه الأقدام، يزداد فتور همتها ضعفا على ضعف، ويزداد الحس والعقل قوة على قوة، ويصبح الإنسان ذهنا(حرا)، كالبدوي الرحال الذي يمسي شبيها له، ولكنه يكون أضيق أفقا من البدوي وأشد برودة منه. فالذهن هو الشكل الحضري الخاص للوعي اليقظ المدرك، ورويدا رويدا يتعقلن كل فن ودين وعلم، ويصبح غريبا عن التربة ومستعصيا على إدراك الفلاح(...) ومع المدينة يبدأ طور حرج وخطر من أطوار الحياة. فجذور الكينونة الغارقة في القدم تجف وتيبس في كتل حجارة أصوارها، ويبدو الذهن الحر كأنه اللهيب يتصاعد بروعة وجلال في الهواء ثم يخبو وينطفئ على صورة يرثى لها[1].

---

(1) أسوالد اشبنغلر. تدهور الحضارة العربية الغربية ج2، ترجمة أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة بيروت لبنان ص119.

بهذه الكلمات المنتقدة للمدينة الحديثة في أوربا وصف أزوالد شبنغلر طبيعة المدن في بداية القرن العشرين، على أنها تمثل مشهد النهاية الأليم ودليل أفول حضارة الغرب العريقة (déclin de la civilisation Le occidentale). إذ يرى أنها تمثل المكان المظلم الذي تتجمّد فيها الحياة، لأن البشر فيها يصبحون عقاما في أجسادهم وأرواحهم وأنفسهم ويفقدون أحاسيسهم الطبيعية.

وفي هذا الشأن، يسوق شبنغلر دليلين للبرهنة على نظريته هذه، على أن انتشار المدن(de villes Propagation)ونموها يمهدان الطريق في صورته عن العالم إلى الأفول. الدليل الأول يعتقد فيه أن المجتمعات تفقد قواها الفكرية والثقافية من خلال الإستان في المدن، لأنه يعتبرها نشآت متجمدة وساكنة لا تنبض بالحياة الاجتماعية ولا تساعد على تجديد الإنسانية، ولا يحدث فيها أي تجدد ثقافي أو اجتماعي، فضلا عن أنها لا يتدفق منها أي عظمة فكرية لافتة، بل كل ما يحدث فيها هو تجمد مشاعر الإنسانية، وإن نشوء أية مدينة كبرىٍ هو رمز الموت للحضارة(la mort de la civilisation) وللحياة بعامة.

أما الدليل الثاني، فيظهر حينما تتحول المدن إلى مدن شبه إمبريالية(L'impérialisme) همها الوحيد السعي وراء ما هو مادي على حساب ما هو روحي ومعنوي، إذ أن المدن ستكون غرضا ووسيلة لتصرف القوى العظمى كما كانت عليه مدينة روما(ville de Rome)في القديم، حيث تنتصر إمبراطورية ما بالسيطرة على مناطق أخرى، كمنطقة البحر الأبيض المتوسط، وباريس(Paris)في سيطرتها على دول شمال إفريقيا(pays d'Afrique du Nord)، ولندن(Londres)على الهند(Inde)ومصر(Égypte)

والعراق(Irak)في العصر الحديث، وواشنطن(Washington)على العراق وأفغانستان(Afghanistan) وعلى الكثير من المناطق الحية على كوكب الأرض في عصرنا هذا وتعلنها انطلاقا من عاصمتها إقليما تابعا لها.

فوجود أي مدينة عظمى سواء كان في الماضي أو في الحاضر هو وحده الذي يؤدي بشكل إمبريالي إلى نشوء إقليم يخضع لها، سواء عسكريا أو سياسيا أو اقتصاديا أو ثقافيا وحتى رمزيا، وهذا لأن جل المدن المعاصرة(villes contemporaines)فائقة التقدم نشأت من وضع استعماري ومن اضطهاد ثقافات إقليمية أخرى ضعيفة، ولكن هل نظرية شبنغلر هذه صحيحة بإطلاقيتها على جميع المدن المعموردة بنفس القدر؟

هذه هي نهاية تاريخ المدينة كما تصورها شبنغلر وهو تصور انتقادي وجهه إلى المدن الأوربية بالتحديد، كونها مدنا نمت من مراكز بدائية وبفعل اللإستطان أصبحت مدن حضارة وأخيرا مدينة عالمية، وهي بذلك الانتقال تهدر دم خالقيها ونفوسهم لتشبع ضرورات تطورها الفخم. وأخيرا، تقطف آخر زهرة من ذاك النماء لتقدمها إلى روح المدينة(esprit de la ville)كما وصفها شبنغلر، وهكذا تتابع سيرها مقضيا عليها بالهلاك إلى أن تدمر ذاتها تدميرا نهائيا.

وطبقا لنظرية شبنغلر هذه، فإن هذا المصير سيكون مصير أبناء العصر الحالي، ليس فقط لأنه تنبأ بأن موعد أفول الغرب هو عام ألفين فحسب وإنما سيصبحون متخلفين فيه بوجه خاص[1].

في الحقيقة، أن ما تنبأ به شبنغلر لا ينطبق على كل مدن العالم ينطبق بنفس الصورة. بقدر ما ينطبق على بعضها فقط والتي حدد موطنها في

---

(1) أزوالد شبنغلر. تدهور الحضارة الغربية ص145.

الغرب، لأن تلك المدن تسير على بعد واحد سيكون سببا في زوالها ألا وهو البعد المادي وإهمالها للبعد الروحي، ولكن المشكلة نفسها نجدها في مدن العوالم الناشئة وبدرجة حادة ومعقدة، وبالتحديد في المدن الفاقدة لأطر التسيير الصحيحة ولقوى التنمية الحية المطلوبة، كالمدن المنتشرة في المجتمعات النامية ومنها مدننا المغاربية(villes les du Maghreb) التي بقت عاجزة عن تحقيق وثباتها الحضارية والمتوازنة وتحولت إلى مستنقعات للجريمة وللبيروقراطية وللصراع والضياع، وهذا لأن مصير سكان المدن المعاصرة حاليا ليس سيئا بنفس الدرجة، وليس كلهم أموات ينتظرون من يبعث فيهم الحياة، كأجساد منتنة تعافها النفس. والصحيح من فيلسوف المدن والتاريخ هذا، هو أن هذا المصير سيكون مصيرنا نحن أبناء المدن النامية البائسة، وليست دليل أفول الحضارة الغربية المتطلعة كما اعتقد شبنغلر، بعدما أصبحت مدنها نجوما تتلألأ في ظلام العالم المعاصر، وأصبحت تصنع لوحاتها الفنية الرائعة وأشكال هندسية دقيقة، قلوبها النابضة بالحياة والحيوية ومراكز نشاطها الدؤوبة بحدائقها الخضراء تسر الناظرين، وبتعدد ألوان ساكنيها من أبيض وأصفر وأحمر وأسود، بقدر ما هي دليل على اتساع مشاكل شعوب مدن العالم المتخلف، التي تتغذى من النار والخردة. شعوب تعيش في شوارع الإسمنت وأسواق الخردة وعلى الفقر والجريمة والانحلال الخلقي. جلهم يعيشون في أحياء أشبه بالجحور.

وخير دليل على خطورة وضعية هذه المدن، هو أن الدراسات الجديدة، أظهرت أن عما قريب سيعيش مليار من البشر في أحياء قذرة ومزدحمة، أغلبهم من مدن الجنوب(Sud du villes Les). وكما هو بيّن من آخر تقارير

الأمم المتحدة بشأن مستوطنات البشرية، أنها تتطور بشكل سريع في إفريقيا وآسيا على وجه الخصوص، حيث أن إدارة هذه المدن المكتظة هو التحدي الذي بات يواجه حكومات القرن الحادي والعشرين.

في سنة ألفين وستة ولأول مرة في تاريخ البشرية، تساوى عدد ساكني المدن مع عدد ساكني الأرياف، ويشكّل هذا الحدث التاريخي علامة لا تشير فقط على التحولات التي طرأت على التركيبة السكانية فقط، بل الأمر الأكثر أهمية إلى التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تنشر ضلالها على حياة بني البشر.

فقبل مائتين عام، كان الوجود الإنساني(L'existence humaine) في معظمه ذو طبيعة زراعية، وأقل من ثلاثة بالمائة من مجمل السكان كانوا يقطنون المدن. وإذا كانت أثينا(Athènes) قبل ألفين عام، أعظم مدينة في العالم قاطبة، إلا أن مجمل عدد سكانها آنذاك كان لا يتعدى ثلاث مئة ألف نسمة، أي أنها كانت تشكّل جزءا متواضعا مقارنة بعدد سكان مدينة القاهرة(ville du Caire)اليوم على سبيل المثال، علما أن عدد سكان شارع من شوارع القاهرة يفوق ما آوتهم مدينه أثينا في ذلك الزمن.

وإذا كان هذا التباين يجعل من الصعوبة بمكان تقدير السرعة التي تنمو بها المدن العملاقة فعلا، إلا أن البيانات تبيّن أن مدن العالم النامي(Les villes du monde en développement)تأوي أضعاف ما تأويه مدن العالم المتقدم(Villes du monde développé)، الأمر الذي جعل مدن العالم النامي تتحول مع مرور الوقت إلى قنابل اجتماعية موقوتة قابلة للانفجار في أية لحظة وكلما توفرت الأسباب لذلك. وتتأتى القوة التفجيرية الكامنة في هذه القنابل، من التفاوت في التوزيع ومن جميع الآفات الاجتماعية المعروفة

التي لا داعي لذكرها، والتي ولدّت شعورا لدى معظم سكانها بالعزلة والحرمان، لا فرصة لهم في قطف ثمار التقدم، والأخطر من هذا كله، هو أن هذه المشاكل تزداد يوما بعد يوم مع زيادة ساكني تلك المدن، لتتعاظم بشراسة في مدن الصفيح والفقر والعزلة، التي نجمت عنها أزمات متنوعة كالصحة والماء الشروب والتعليم والسكن والعمل ويا لها من المشاكل.

أظهر مؤتمر فانكوفر(Vancouver de Conférence سنة 2006) بكندا بإشراف هيئة الأمم المتحدة، أن عدد سكان المدن النامية سيرتفع في غضون الثلاثين عاما القادمة إلى ضعف ما هو عليه اليوم، أي أن عدد سكان المدن سيقفز إلى ملياري نسمة[1]. فعلى سبيل المثال أن مدينة بومباي الهندية(Bombay indien)لوحدها تأوي على ما يزيد عن عدد سكان السويد(Suède) والنرويج(Norvège) معا، فثلث سكان المدن يعيشون بلا سكن مناسب، ومن غير أن تكون لهم فرصة الحصول على مستلزمات الحياة العامة. والأخطر من هذا كله أنه إلى حد الآن، لا يزال من الصعوبة بمكان التعرف على طريقة صحيحة لإدارة مشاكل هذه المدن.

إن البعد الذي تتصف به مدن العالم المتقدم، يخلق ديناميكيات جديدة، ويؤدي إلى علاقات شمولية لا عهد لنا بها في سابق الزمن. وعلى صعيد آخر، يفرز هذا البعد تفاعلات جديدة بين عمليات التحول السكانية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية. فمدن العالم المتقدم تشكّل مراكز اقتصادية كبرى، إنها بمثابة بوتقة التي ينصهر فيها أناس يأتون من شتى بقاع العالم.

---

(1) إلزا هيلبريشت. ثورة التمدن، مجلة فكر وفن ع 87، السنة الخامسة والأربعون 2007 ص 13.

ففي بعض مدن الولايات المتحدة الأمريكية(Villes des États-Unis) على سبيل المثال، يزيد حجم الدخل الذي تحققه على الدخل القومي الذي تجنيه بعض الدول. فلو نظر المرء مثلا إلى كبريات المدن الأمريكية الخمسة كنيويورك ولوس أنجلس وشيكاغو وبوسطن وفلاديفيا(New York، Los Angeles، Chicago، Boston et Vladivia)على أنها تشكل دولة واحدة، لكانت هذه المدن رابع أكبر اقتصاديات العالم قاطبة، وهذا عكس تماما ما هو مطلوب في المدن العالم النامي، المشلّولة اقتصاديا وثقافيا، فإن نمو المدينة السليم يصاحبه نمو اقتصادي قوي الذي يساعد على خلق التوازن داخل المدينة. فمعظم سكان مدن العالم النامي يعيشون في أحياء فقيرة، والغني عن البيان أنه كلما ارتفع سكان هذه المدن يؤدي إلى ارتفاع فقرائها الذي يعيق قدرتها على التطور والنمو.

لم تعد اليوم هناك دولة بدون مدن على ظهر البسيطة. لقد حدثت ثورة تاريخية متميزة بخلاف ثورات الأحداث التاريخية الكبرى، مثل الثورة الفرنسية(française Révolution)والأمريكية، فإن الثورات التحضرية(révolutions urbaines)هي عملية طويلة النفس شبهة بعملية التطور التاريخي الشاق الذي شهده الإنسان.

يكاد يجمع المتخصصون في فلسفة المدينة، أننا نعيش أزمة حضارية (crise civilisationnelle)خانقة لا مثيل لها، حينما صهرت المدن التنوع العالمي في ساحاتها، فهي بذلك باتت أشبه ببلوعة ماء تجذب بشر البراري والبوادي والأرياف نحوها. كما جلبوا معهم ثرواتهم إليها، في الوقت الذي تجاهلوا فيه حرفهم وثقافاتهم التي جبلوا عليها في أوطانهم

الأم، باعثة بذلك الحركة والحياة في عوالمها على حساب عوالم الريف المهجورة[1].

لقد حوّلت العولمة ومشتقاتها المدينة المعاصرة إلى عالم في مقابل تحويل العالم إلى مدينة. فتوسعت مدينة اليوم ككائن عالمي ليس له حدود معلومة وواضحة، وأزيلت الحواجز والأسوار العازلة، وأضحت المدينة تضم الأرض والبشر والعالم، كما توسعت مكانيا وامتدت على حساب الريف والمستنقعات، وانتفخت بانتفاخ الأرض، بالقيم والثقافات والتنوع والرغبات.

وفي الواقع الأمر أن الذي لا شك فيه هو أن تخطيط المدن في إطار وطني موحد هو أحد أهم الخيارات الفعالة التي يجب اعتمادها كأولوية في تسيير المدينة، فإذا ما تحققت الخطط التنموية الناجعة، فإن المواطنين سيشعرون بإغواء كبير يدفعهم للسكن في المدن الصغيرة، وفي القرى والأرياف وليس في المدن الكبرى فقط.

وإذا ما أردنا أن نحلل طبيعة العوائق الكبرى خاصة وأنها أخذت أبعادا تاريخية، التي أعاقت ولا زالت تعيق تطور مدننا ووظائفها الحضارية برؤية نقدية يمكن أن نجملها في النقاط التالية:

1 ـ المدينة المغاربية والبادية:

إن ما هو ملاحظ في تكوينية المدن المغاربية، هو أنها نشأت في صراع تاريخي غير مباشر على حساب الريف، مما جعلها عبر الزمن تركن لنمطية البادية وهي تعيش الآن ريفيته، بعدما بعد ما امتد الريف هو الآخر إلى أعماق مدننا.

---

(1) إلزا هيلبريشت. ثورة التمدن، المرجع نفسه ص13.

هناك الكثير من الحواضر المنتشرة في المعمورة وعلى الخصوص في العالم النامي، ومنها حواضرنا، رغم ضخامتها إلا أنها ظلت فاقدة للمقاس الحقيقي للمدينة الفعلية المطلوبة، لأنها بقت عبارة عن تجمعات بدوية تفتقر لروح العامة التي تنفرد وتتميز بها. فذاك الذي ينشأ عن قرية أو بادية ليس هو بمدينة وإنما هو مركز التقاء الناس. ففي بعض الأحيان نجد بين أبناء البادية نفوسا متميزة ماهرة وعالمة لكنها تفكر تفكيرا يحمل طبائعهم وارثهم، لأن البادية تشكلت فيهم منذ آمد طويل، لها حياة واحدة ألا وهي الحياة الباطنية. أما المدينة فتقوم على حياتين حياة باطنية وحياة ظاهرية، فالبدوي والمدني يعيشان حياة مختلفة تماما، وكل واحد منهما له حياته الخاصة، وعليه لا يستطيع أحدهما أن يفهم الأخر في رأيتهما لمفهوم العيش، ومثال ذلك سكان أرياف من مدينة يستطيعون فقط أن يتجاوب مع سكان أرياف مدينة أخرى، والأمر نفسه يشمل أبناء المدينة.

سبق للشعراء وأن تحدثوا كثيرا ومنذ القدم عن جحيم المدن، بينما الماركسيون(marxistes)تحدثوا بإسهاب عن الحياة الهجينة للريف، حيث أن الاحتجاج على المدينة والبادية كان منذ أمد طويل. فإنسان الطبيعة لديه فرصة كبيرة للتمتع بالسماء المرصعة بالنجوم والحقول الخضراء والزهور والأنهار والحيوانات، يعيش متصلا بالطبيعة وبعناصرها المتنوعة إلى درجة التقديس. أما إنسان المدينة فإنه يعيش في مدينة مزدحمة بالأدوات المتحركة والساكنة فقط[1].

إن ازدهار أية دولة يعود في الأصل إلى ازدهار مدنها، ولكن ما هو قائم

(1) علي عزت بيجوفيتش. الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة العلم الحديث، بيروت ط1 1994.ص 110

في مدننا هو أن أريافنا وبوادينا لم تستطيع أن تعترف بحدود مدنها ولا زالت أريافنا متفوقة على مدننا، وهذا هو الذي ولّد نوعا من الاضطراب العام داخل المجتمع. فبقايا بعض المدن العريقة من أثار حتما عكست روحا أبدية لا زالت متجلية عليها، لا تخبوا إلا مع زوال تلك الشواهد القاسية والحزينة إلا أنها غير كافية بعدما حولتها إلى مدن ماضوية جاهلة لمستقبلها. وحينما استقر الفرد في المدينة مبتعدا عن حياة الطبيعة، وأصبح يسير على أرصفة شوارعها الذي بدأ شيئا فشيئا يزداد فيها إرهافا وقوة، حرا وواعيا على ضرورة التخلي عن خجله وضيق أفقه، وكلما زاد تعقلنا ازدادت غرابته عن ماضيه، وأصبح فنانا وعالما ومتدينا، لأن أصوله التي كانت غارقة في الطبيعة بدأت تجف شيئا فشيئا دون حرج أو خوف[1].

والسؤال الذي يطرح هنا هو: كيف استقبل الإنسان الحياة المدنية بقوانينها ومؤسساتها ضيق مجال حرياتها؟ وهل كان يرى في هذا المولود الجديد ضرورة لا بد منها وجب أن يعمل على التكيف مع روحه؟

لا يمكن أن ننكر الرأي الذي يعتبر المدينة ضرورة تاريخية للإنسان ولا مفر منها، دون البحث عن الطرق وكيفية ظهورها، سواء عن طريق التعاقد أو عن طريق الحروب أو عن طريق الإخضاع والولاء. المهم هو أن الإنسان في يوم ما وجد نفسه ينام في شوارعها ويقاد به إلى سجونها بغرفها المليئة بالخوف والرعب، وربما هذا ما يؤخذ على فلاسفة العقد الاجتماعي(philosophes du contrat social Les)عندما سارعوا إلى دراسة الحالة الطبيعية التي فقدها الإنسان بالتحليل في صورة فلسفة تاريخ الإنسان الطبيعي(naturelle de l'histoire humaine philosophie La)،

(1) المرجع نفسه ص 111.

واختلافاتهم حول كيفية تعاقد الأفراد فيما بينهم، وعملية التنازل عن أملاكهم لشخص معين، التي كانت في صورتها التخلي عن بعض الحقوق مقابل توفير شيئا من السلام والآمن والضمان، وهذا ما يشير في لحظات ميلادها أنها كانت مرتبطة بالأساس بالأمن(sécurité) نتيجة لما كان يشعر به إنسان الطبيعة من خوف شديد في ظل شح الغذاء الذي كانت توفره الطبيعة الأم. والاهتمام بالحالة الطبيعة مع فلاسفة العقد الاجتماعي في نظرنا مرده إلى محاولة تأصيل تلك المراحل وفهمها، عن الكيفية التي كان البشر يعيشون عليها، وهذا ما جعل كل إنتاجهم الفلسفي عبارة عن فرضيات فكرية وتصورات نابعة من قوة التخمين، بينما الأهم هنا، هو تحليل المدينة(analyse de la ville)منذ ميلادها إلى صورتها المعاصرة الشابة، بحجة أن كل التحولات الهامة التي طرأت على الإنسان حدثت في مرحلة المدينة، وهذا ما خولها إلى أن تكتسي أهمية خاصة في تاريخ البشرية، لأنها مرحلة ولاّدة وخلاقة، والتي من خلالها دخل الإنسان مرحلة النظام والاستقرار في مقابل العبودية(esclavage)والقلق، مثلما ما كانت عليه مدن الشرق القديمة(مجتمعات المدينة(communautés de la ville)، حدود المدينة تنتهي بأسوارها العظيمة، حيث كان الخوف peur معشعشا في دورها وقصورها وحقولها مثل:(سبأ وأنطاكية وأصفهان وبغداد ودمشق(...)(Sheba et à Antioche Ispahan et Bagdad et Damas)[1]، وكأنما أفراد المدينة اتفقوا على أن يتخلوا عن أشياء مقدسة للتضافر والتعاون لتبادل الحماية فيما بينهم، أو بمعنى آخر نتنازل عن

(1) كلنتون هارتلي جراتان. البحث عن المعرفة، ترجمة عثمان نوبة، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة 1962 ص 59.

أشيائنا فيما بيننا مقابل الاهتمام بما هو خارجي، وهذا دليل قطعي على مدى شعور الإنسان في تلك الأوقات العصيبة بالضعف والعجز[1].

المدينة هي إعلان الإتحاد والتعاون بين الأفراد في صوره الكاملة والمعقلنة والمقننة، وهذا ما كان ينبغي لهؤلاء الفلاسفة أن ينبهوننا إليه، وأن يتجاهلوا حالات الطبيعة المفترضة، لأن تحليل تلك المرحلة والبحث فيها مصاحب للحظات الصراعات المأسوية التي عاشها الإنسان، أو ربما اهتمامهم بإعادة قراءة حلة الطبيعة هو راجع لما كانت تتسم به مدنهم الحديثة من عنف وقمع وإرهاب سواء من السلطة الدينية المسيحية أو السلطة السياسية، وعلى الخصوص الملكية منها، اللتان كانتا وراء اندلاع ثورات تحررية(liberals révolutions) في قلب أوربا، جعلتهم يعتبرونها عصر ظلام الذي غرق فيه إنسان المدينة، وكيان غريب عن طبيعة الإنسان، والتي سيعيش فيها في حالة اغتراب، وهذا الكيان الدخيل لا يدوم طويلا في نظرهم، بل هو فقط مرحلة مؤقتة من تاريخ إنسان تحتمت على البشرية المرور بها، لأنها في الأساس قامت على جملة من التناقضات التي ستكون سببا في زوالها في مرحلة معينة من مستقبل البشرية، ليعود الإنسان من جديد إلى بيته الطبيعة وهو كله شوق وحنين. وهذا يعني أن المدينة في نظرهم بمثابة مأزق حلّ بالإنسان لا يمكن الاستهانة به نتيجة عمل التاريخ وتحولاته. ونحن لا نتوقف عند هذه الصورة الضيقة والمأساوية للمدينة الشبح كما كان يدعي أبناء القرن الثامن عشر، بل هناك روح جديدة بدأت تشيع في المدينة سرعان ما أصبحت في صلب الدولة، زودتها بلغة جديدة تتناسب مع معطياتها الحضارية لا تفهمها الطبيعة.

---

(1) أزواد شبينغلر. تدهور الحضارة الغربية ص125.

إن شعوب الحضارات القديمة تحولت مع مرور الزمن إلى شعوب مدن كبيرة، كل مدينة لها طابعها خاص نابع من تراثها. فمظاهر الفن والمعرفة أنتجت داخل المدن وحتى الأحداث السياسية الهامة كانت حدثت فيها، وهذا لا يخفي أبدا العلاقة الخالصة على سبيل المثال التي كانت تربط مدننا بالريف الجزائري(champagne algérienne)معا لتحرير أراضيها من الاستعمار وتطهيرها، كانت لحظة جياشة في تاريخ المدينة الجزائرية(la ville algérienne de histoire'L)، وهي اللحظات التي تقاسم فيها الريف والمدينة مصير الأمة المشترك، الريف يخطط والمدينة تستقبل وتنفذ، معا تقاسما أعباء التحرر، إنها خدمة صادقة عامة أظهرتها الروح الجزائرية، حيث كان شعر الفنان الملحمي والبطولي يؤلف في الأرياف والجبال ويلحن في المدن مع الأغاني الشعبية عميقة ومحفزة على الحرية، إنها الملحمة التي قادت العبودية إلى نهايتها، وهو النمط نفسه الذي سارت عليه باقي المدن المغاربية. ولكن بعد انتهاء من هذا العمل أصبحت المدينة بعد الاستقلال تتحدى الريف مناقضة لطبيعته ومتنكرة له.

فهي بذلك أرادت أن تكون شيئا مختلفا عنه وأرقى منه، بسقوفها وبأبراجها وبجسورها ومسلاتها ومداخنها وشوارعها العريضة، لتصير عالما مستقلا بطريقة غير مباشرة، في شكل عملية استلاب لجميع مقومات الريف الطبيعية، والتي وقعت ضحيته أيضا بعض المدن الصغرى الناشئة بفعل هيمنة المدن الكبرى الضاربة في التاريخ عليها، وهنا نؤكد على أنه لا يمكن أن نفهم التاريخ السياسي والاقتصادي والثقافي لمدننا، إلا إذا أدركنا أن المدينة بعد انفصالها عن الريف، وجب عليها أن تعيش في حالة مساواة مع غيرها من المدن، ضمن توافق عام، لأن تاريخ الدولة

في جوهره هو تاريخ المدينة وحركتها، ومثال ذلك تاريخ الدار البيضاء والرباط وتلمسان وتسمسيلت وقسنطينة ومانستير...هو تاريخ دولها بصفة عامة، إنها روح التاريخ المتجسد في الدولة، فتاريخ الدول يصنع داخل مدنها.

إن جل النظم السياسية من ملكية وديمقراطية وغيرها، ليست سوى شكل سياسي يسلكه الفرد اتجاه مدينته التي هي متنفسه الأخير، تقود تاريخه وتجسد إبداعاته وانجازاته، هذا من ناحية التحليل الفكري السوسيولوجي. أما من الناحية الاقتصادية، تمثل المدينة فضاء اقتصادي حيوي وبؤرة لجلب المال، وهذه الخاصية هي التي جعلت الريف يدخل في صراع طويل مع المدينة عندما شعر ساكنته بالعزلة وصعوبة العيش، لتجد نفسها مهمشة لم يعد يكفيها إنتاجها المحلي القائم على الفلاحة في عمومه وأن تستطيع تأمين غذائها بمفردها خاصة بعد التغيرات الكبرى التي حصلت في المناخ العالمي. وهذا راجع للفارق التكنولوجي والمؤسساتي والخدماتي والأداتي فيما بينهما. المال ضروري لهما لكي ينتعشا، كونه قوة ومظهر من مظاهر المدينة الفعلية(la ville réelle)، قوة نتيجة الوعي اليقظ لأرواح نشطة اقتصاديا، قوة تجعل أبناء المدن يعتمدون عليها كاعتماد الإنسان الطبيعي على الطبيعة، وهذا ما يتضح لنا من قوله تعالى ﴿فابعثوا أحدكم بورقكم هذا إلى المدينة لينظر أيها أزكى طعاما فالياتيكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحد﴾ (آية 20 - الكهف).

ولكن إذا كان ظهور المدينة مشروطا بتوفير الأمن والسلام، فهل حققت مدننا المغاربية هذا الشرط خلال مراحل تطورها إلى غاية يومنا هذا؟

للإجابة عن هذا السؤال وجب أن نستقرأ تاريخ بعض المدن التي نعتبرها المصدر الرئيسي للممارسة الديمقراطية وللمساواة وللفنون السياسة، وأشهرها مدينة أثينا التي تأسست على أنقاض الانتصارات التي حققها أبناءها في القرن السادس قبل الميلاد لما شهدته من نضج مدني كبير، أدى بها إلى خلق فضاءات إنسانية فريدة من نوعها، ولكن رغم هذه الإنجازات المشهودة لها، إلا أنها قامت أيضا على النزاعات والتطاحن والحروب والدمار بغض النظر عن الأسباب التي كانت وراء حدوثها، كطروادة التي اخترقتها حروب الحيلة والغدر من أجل (هيلانة Helena)، وهذا ما يدلي إلى أن المدينة خلال مراحل تطورها تخلت عن وظيفتها التي وجدت من أجلها، ألا وهي الحماية وتوفير الأمن كبديل عن وحدانية الفرد وضعفه في الطبيعة، وعليه نقول أن المدينة بأحداثها هذه اتجهت نحو الانحطاط، خاذلة أفرادها عن ما كانوا ينتظرونه منها، وفي بعض الأحيان كانت ملهمه ومجده، فيها وصل الإنسان إلى أقصى حدوده التي جسدتها تعبيراته الرمزية من نحت ورسم وموسيقى، في البندقية وروما وفيينا (Vienne et Rome Venise)، والاكتشافات والاختراعات في لندن وأوسلو(Oslo et Londres)وإلى التأمل والتفلسف في برلين ويينا وشتوتغارت(Stuttgart et Jena et Berlin)، والتأصيل الاجتماعي والمنهجي في باريس(Paris).

إن أقدم المدن العالمية من بابل وطيبة وبغداد في الشرق وروما وغرناطة ومراكش في الغرب ومدينة أوكمال، التي تأسست عام 950م في حضارة المايا(maya civilisation)كأقاليم كبرى قد تحولت إلى مدينة فعلية، فمدننا إذا وفرنا لها الشروط المعقولة والفعلية يمكن أن ترتقي إلى مصاف المدن

العالمية الفعلية، وأن نعمل جاهدين على تفعيلها بشكل صحيح ومنطقي، فالإنسان في تاريخه صنعته الطبيعة وشكلته الحقول، قد أمس اليوم ملكا على المدن، فهي بمثابة العقل الكلي الذي توحدت فيه عقول مواطنيها، تذهل ناظريها كما أذهلت بابل قديما هيرودوت(Hérodote) ومدن الشرق أفلاطون(Platon)والإسكندر(Alexander)، وهذا ما حدث أيضا لكورتيز(Cortez)وهو يشاهد مدينة مينوشتشلان(Minoshchlan)، لأنها شيدت وفق مخططات هندسية رائعة، ولقد قام المهندسون المسلمون ببناء مدينة بغداد عام 762م وتشييد مدينة السمراء بعد ذلك بقرن من الزمن بطرق قل نظيرها، أما في العالم الغربي فإن شكل مدينة واشنطن الهندسي مثال على دقة التخطيط والاهتمام، لكن مدننا المغاربية لا زالت بعيدة كل البعد عن ذروة تطورها، بينما نرى مدننا منتشرة في العالم قد امتلكت نازع لا نهائي لا يمكن كبح جماحه المتوسع على حساب أريافها. أما أرواح أريافنا نراها تنزح ليلا ونهارا إلى داخل المدن الجينية(génétiques villes) التي هي في طور النمو، وكأن هذا النازح أراد أن يسكن وسط المدينة وفي أشد أحيائها كثافة، الأمر الذي حوّل جميع مدننا إلى قرى باطنية.[1]

فإذا كانت المرحلة الأولى قد تميزت بولادة المدينة من رحم الريف، فإن المرحلة الحالية تتميز بالصراع بين المدينة والريف(Le conflit entre la ville et la champagne) الذي لا زلنا نعيش انعكاساته السلبية نحن المغاربة، وعلى هذا فنحن تواقون إلى مرحلة المدينة الفعلية التي تتمثل في انتصار المدينة على الريف لكي تحرر نفسها من قبضته، كونها لا زالت تقف موقفا ميتا اتجاه الريف. فالمدينة في نظرنا تمر بثلاث مراحل، المرحلة الأولى

(1) أزواد شبينغلر. تدهور الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص162.

مرحلة التحرر من الطبيعة ومن البوادي، والمرحلة الثانية هي مرحلة النشوء والتميز بمعالمها، والمرحلة الأخيرة هي مرحلة المدينة الفعلية(la réelle ville)، التي فيها تدخل في تفاعل متبادل مع أبنائها الذي يظهر في الروح الذي يجمعهما. وعليه فإن أغلب مدننا لا زالت في المرحلة الأولى تصارع البداوة التي أعاقت كل معالمها التنموية الصحيحة، وعندما تحقق معالمها تحقيقا كاملا عندئذ تنتقل إلى المرحلة النهائية، التي تتميز بها عبر الزمن بوصفها تعبر عن حالة الاكتمال.

إن المدينة المغاربية المعاصرة لم تستطيع أن تصحح مساراتها وأخطاؤها، لتعود وتتمسك بوظيفتها الأولى السامية، فبعدما كان الصراع متفشيا في الطبيعة أصبح الآن منتشرا في المدن، حيث أصبحت المدينة تمتص العنف بجميع تجلياته المنتشرة في الطبيعة الشاسعة بأريافها وقراها، ليحدث العكس تقريبا، الريف ينعم بشيء من الاستقرار والأمن في مقابل المدن التي تتخبط في الجريمة والعنف والتشرد، وكأنه حدثت عملية تبادل الوظائف بين البادية والمدينة، بينما الحقيقة عكس هذا من الوجهة التاريخية والطبيعية، لأن العنف عندما وجد في الأصل وجد في الطبيعة، بغرض الحفاظ على بقاء منتهجه، من صراع عن الطعام والنزوع نحو الامتلاك، الذي كان وراء انتقال الإنسان من البرية إلى المدينة، هروبا من الفناء المخيم على الطبيعة القاسية، وهذا التبادل لم يكن أبدا وليد ظروف تاريخية أو ضرورة وجودية، وإنما نتيجة تراجع الفكر والمعرفة والثقافة والقيم.

2 ـ علاقة المدينة المغاربية بالمعرفة وبالدولة وبالإنسان:

تعتبر المعرفة وما تولده من خدمات مادية ومعنوية ترتقي بالإنسان من حالة معينة إلى حالة أفضل، من أهم مقومات التنمية الشاملة

(global développement) التي ينشدها الإنسان في وجوده. وهذا لأن للمعرفة علاقة وثيقة بالمدينة، لأن المعرفة غايتها الأساسية تحقيق السلام وتبسيط الحياة وتسهيلها على الإنسان وتحقيق أكبر قدر من الحرية له، وهكذا فإن المعرفة والمدينة يشتركان في نفس الغاية ألا وهي توفير السلام والأمن، وهذا ما جعل المعرفة مصاحبة في تاريخ تطورها للمدينة، فالشتات التي تعيشه المدينة المغاربية المعاصرة، ما هو إلا دليل قاطع على الانفصال الرهيب الذي حدث بينها وبين المعرفة، وهي الآن تعيش نتائج هذا الانفصال، لتصاب بالخواء السحيق والجفاف المعرفي الواضح، وفي كل ما ينشأ بغياب المعرفة من فوضى وانحلال. فالمعرفة في المجتمعات المغاربية تبحث عن موطن مناسب لها لتزدهر فيه، ونحن هنا مطالبون بإعادة قراءة المدينة وإصلاحها من الداخل لإعادتها إلى الغاية التي وجدت من أجلها أصلا ألا وهي مدينة السلام(paix la de ville) والرقي، حيث المستقر الأخير للإنسان الجديد. الإنسان الطموح، الإنسان المدني المهذب، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى نجد أن المدينة المعاصرة وما أنتجته من قوانين وسنن لتنظيم نفسها، بدأت تفرض قوانينها على ساكنة الريف من أجل تنظيمه وإخضاعه لسلطة القانون وللتأطير، وتجاهلت ذاتها لتجد نفسها مهملة، فالريف ليست بحاجة لتلك القوانين والسياسات الترقوية، بل هي في غنى عن النظام والرقي لأنهما ليسا من طبيعته الذاتية، فالريف لا يجب أن يخضع لمظاهر التمدن، فهو دوما يسعى للحفاظ على عذريته الطبيعية التي وجد بها، ولو حصل ذلك فلا يمنكن أن نقول عنه ريف. الريف دوما يبقى متماهيا في ذاته مع البساطة الشساعة والحرية، لا يمكن أن نفرض عليه صور القوانين والمؤسسات، لأن هذا بمثابة

موت حقيقي للريف، وإنما ما ينبغي أن يحصل هو أن المدينة تبقى مهتمة بذاتها وأن تراقب على الدوام ما تنتجه وما تسلكه، فهي بذلك أشبه بالمرأة الجميلةِ التي لا تبرح من أمام مرآتها العملاقة، تراقب مظهرها ومقاسها على الدوام، وبهذا لا يمكن أن نصف المدينة على أنها ريف متقدم ومتطور، أما العلاقة الفعلية الموجودة بين المدينة والدولة، وبين المدينة والإنسان، فهي علاقة ضرورية للحفاظ على النسيج العام للدولة، فهي كمفهوم نتاج ازدهار العلاقة التي تربط المدينة بأفرادها الذين يعيشون في كنفها، وتحقيق الازدهار والقوة للدولة مرهون بالدرجة الأولى بازدهار المدينة، باعتبارها المتنفس الحقيقي للإنسان وباعتبارها أيضا المساحة التي تسن عليها الدولة قوانينها[1].

إن تطور الدولة ما هو في الأصل إلا تطور المدينة، لأن الدولة بمثابة الروح المتعالية ككيان ميتافيزيقي نتواصل معه عن طريق المدينة، والتي هي بمثابة الجسد بجميع أعضائه، والروح كما هو معروف هي التي تجمع أعضاء الجسد من التشتت. فالدولة هي تلك الروح التي تربط مجموعة من المدن في نسق واحد بعدما حصرناها في مجموعة من المدن الفعلية، وهذا يعني أن المدينة بنية صلبة وقاعدة أساسية للدولة ومحرك تنموي كبير لها، وكل محاولة للتقدم والتطور وجب أن يبدأ من المدن لينتهي في الدولة كإطار كلي، فهي فقط انعكاس لوضعية المدينة وليس للريف – الدولة ابنة مدنها- لأن وظيفة الدولة لا تتعدى مراقبة مدنها بأفرادها، وهذا

---

(1) مونيس بخضرة. تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، مؤسسة محمد بن راشد آل المكتوم والدار العربية للعلوم ومنشورات الإختلاف، بيروت، ط1 2009، ص 39.

يشير إلى أن الدولة كيان معنوي والمدينة كيان فعلي، وإن صح القول نقول أن رئيس الدولة، ما هو إلا رئيس مجموعة من المدن التي تنطوي تحت كيان واحد يسمى بالدولة، وهنا الروح هي الأهم وعليه تأخذ الدولة تاج المدن مجتمعة، وبهذا تصبح الدولة نتاج المدينة[1].

إن التخلف الذي يصيب دولا ما، هو في الحقيقة يعود إلى تخلف مدنها، وتطور الدولة يعود إلى تطور مدنها، وهذا القول يجعل المدينة مفتاح الدولة وحاملة لمصيرها، وهو ما كان متجسدا في المدن اليونانية (villes grecques) القديمة أو بما يسمى دولة المدينة (ville la de État)، حدودها تنتهي بحدود مدنها، وهو سر قوتها وعظمتها، حيث كانت الدولة فيها تمثل الطبقة الفوقية المعنوية والمدينة تمثل الطبقة التحتية. فالطبقة الفوقية تتحدد بالطبقة التحتية، ومن هذا التحليل نستنتج أن الدولة كمفهوم ناتج عن المدينة وعن الوضعية التي توجد عليها التي تنعكس على وضعية الدولة، وهي بهذا المعطى تمثل الوهم والمدينة تمثل الحقيقة، كالدخان المنبعث من النار، حجم النار يحدد كثافة الدخان المنبعث منها، والفرد الذي يعيش في الدولة، في حقيقة الأمر يعيش في إحدى مدنها، ومثال ذلك نقول أن فلان جزائري، إنما هو في الحقيقة يقطن في إحدى مدن الجزائر، وهذا لا يحيل إلى نهاية الدولة على مستوى الطرح الفلسفي وإنما ينبغي أن نسمي الأشياء بأسمائها، لتحرير الوعي من قبضة التجريد، فكل الأنظمة القديمة والحديثة والقوانين والأعراف من فقه وآداب والمراسم المتعلقة بالدولة وبالإنسان، كلها فرضت من فوق على المدينة، بمعنى أن الدولة فرضتها على المدينة، وهذا ما جعل المدينة تعيش في تاريخها الضياع والوهم والاغتراب، فغالبا ما أنستنا سياسات دولنا مدننا ـ من شدة التشدق والحديث عن الدولة ذاتها

---

(1) مونيس بخضرة. تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، ص 40.

دون النزول إلى المدينة، وكأن هدفها الوحيد هو تقوية الدولة والحفاظ على بقائها وحمايتها، وهو عمل مجرد معنوي زائف ما دام أنه لم يلامس وجودها الحقيقي الذي يتلخص في المدينة، فكلما ازدهرت وتقدمت إلا واصطدمت بتلك الأعراف الفوقية الأشبه بمواضيع الميتافيزيقا المستعصية على المعرفة تحد نشاطها وانفتاحها، وإنما كان بالأحرى أن تلك التشريعات والقوانين أن تولد من رحم المدينة في شكل تجارب، لكي تأخذ طابعها المدني، ولكي تواصل تقدمها ووجودها بشكل منطقي وصحيح خالي من التناقضات، لتنعكس في النهاية على حيز الدولة، مثلما حدث في المدن الغربية من تأصيل، ومثال ذلك أن الديمقراطية(démocratie)نبعت من أعماق الثقافة الشعبية التي كانت سائدة في مدينة أثينا كممارسة وتجربة قبل أن تصير منظومة فكرية مقننة، في شكل تكوّن تاريخي لهذا النظام، لتعمّم على باقي المدن التي تشترك في نفس الخصائص، وهذا يعنى أن الديمقراطية كنظام على سبيل المثال لا ينجح تطبيقه إلا في المجتمعات التي لها نفس المعطيات الاجتماعية والثقافية للمجتمع الأثيني الذي ولد به كالمجتمعات الغربية مثلا، وهنا تتأكد أهمية المدينة في تحديد حالة الدولة ومستقبلها. وإذا كان حال الدول المغاربية هو الضعف التنموي والتخلف والتبعية، فهو يرجع في الأصل إلى ضعف مدنها وعجزها عن تحقيق أطر التنمية الرشيدة(rationnel développement) على جميع الأصعدة، ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، وهذا حينما كانت الدولة في الأصل حاملة لثراء المدينة وما تنتجه من تفاعلات مختلفة[1].

غالبا ما نسمع أن هناك دولا فعلية قوية ومتميزة، وهناك دولا ضعيفة،

(1) Henri Lefebvre: Matérialisme Dialectique ,presses universitaires de France, paris, 1962, p 101

فهذا التصنيف فيه نوع من المغالطة والمجازفة فلسفيا، إذ لا يمكن أن نقول أن هناك دولا قوية وهناك دولا ضعيفة أو غير ناضجة، بل الدول الموجودة وجودا حقيقيا هي تلك الدول التي حققت برامجها بشكل كامل وهي واضحة، لأن الموجود يتحدد بالتعين الكامل اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا وغيرها. أما ما يقال بالدول الضعيفة فلا يمكن أن نقول عنها دولة موجودة لأن وجودها لم يكتمل، ومعيار الاكتمال هو مدى تحقيق الانسجام بينها وبين النفوس التي تسكنها، وبما أن مدنها لم تنضج بعد ولا زالت في مرحلة النشوء، فهي بذلك تعيش لحظة المخاض بآلامه. فإذا كانت المدن التي تشكل حيز الدولة هي في لحظة النشوء والتكون فكيف توجد الدولة؟ وما الذي يجعلها توجد وأعضائها لم تتشكل؟ وكأنه وجود سبق ميلاده وهذا غير ممكن. الدولة توجد بعد وجود مدينة قوية التي تؤدي جميع وظائفها خدمة لمواطنيها، وعليه فالدولة التي يقال عنها ضعيفة وجب أن تعمل على تقوية مدنها إن أرادت أن توجد فعلا، لأنها كما قلنا على أنها عبارة عن انعكاس للمدينة، والشيء الضعيف لا يعكس الأشياء أبدا، إلا إذا اكتمل ليبدو واضحا وبارزا كالدول القوية في هذا العالم، وعلى ضوء هذه الرؤية برر (ماركس Marx)رفضه للدولة كأداة أوجدها أناس جشعون لقضاء حاجاتهم باسم الحس العام، فهي في نظره ضرب ميتافيزيقي لا وجود له أصلا، بعدما تراكمت سلبيات هذا الكيان على البنية التحتية، وهذا نتيجة تدخلّها الدائم في شؤون الأفراد والجماعات كوسيلة نهب واستغلال، هذا من ناحية علاقة المدينة بالدولة.

أما علاقة المدينة بالإنسان التي نراها أكثر أهمية مقارنة بعلاقة المدينة بالدولة خاصة في مدننا المغاربية، لأن هذه الأخيرة عبارة عن علاقة

تلازمية كالفعل الذي يحدث صوتا، أي الصوت لزم عن الفعل، والإرادة هنا تكون باتجاه الفعل لا الصوت. أما علاقة المدينة بالفرد فهي علاقة تستدعي الإيضاح، لأنها علاقة تماهي وتداخل، لا يعرف أحد أطرافها إلا بمعرفة الطرف الأخر.

استقرار الإنسان في المدينة لهو حدث مفصلي عبّر الإنسان من خلاله عن تطوره وتحضره، وجوهر هذا الحدث هو قبوله أن يعيش مع آخرين لا يعرفهم، لأن البشر في مرحلة الطبيعة كانوا كالقطيع ينحدرون من جلدة واحدة، يجمعهم رابط القرابة والهموم المشتركة وثقافة واحدة، أما في المدينة أصبح أكثر تقبلا للأخر دون أدنى ضغينة، وهذا دليل على أن الحلقة الإنسانية قد اتسعت داخل المدينة التي كانت عاملا حاسما للاستقرار الإنسان، والتي كانت بمثابة حلمه الضائع في الطبيعة، حيث أصبح يعامل باحترام من الطرف الأخر، الكل من أجل خدمة الكل في المدينة، هذا السلوك قد ساعد على تطورها السريع والمفاجئ. وإذا افترضنا أن هذه الروح الجديدة التي توصل إليها الإنسان في المدينة كانت متاحة قبل عصر المدينة ويتمتع بها في حالة الطبيعة حتما لما انتقل إلى المدينة ولا هي ظهرت أو تشكلت أصلا، لأن كل المعطيات الموجودة في المدينة كانت متوفرة في الطبيعة من غذاء وغرائز إلا الأمن والسلام اللذان كانا مفقودان وهما الأهم، فأصبح أبناء مدن الآن تربطهم مؤسسات وقوانين مادية عوضا عن روابط القرابة والدم، عليها انتقل الإنسان من عصر تحكمه علاقات ذات طابع وجداني كالقرابة القائمة على البطركية والأحادية والقمع والقريبة من التعصب والعنف،إلى عصر تحكمه علاقات ذات طابع مادي ومدني، مبنية على ثقافة الحوار والتعايش(Une

culture du dialogue) والاختلاف دون النظر إلى المرجعيات والاعتقادات واللون. في هذه المرحلة دخل الإنسان عصر التفاعلات الجادة مشيدا مؤسسات تصهر على حمايته، أصبح الناس فيها أكثر اطمئنانا وإسترخاءا وفتورا، بعدما وجد فيها غذاء أكثر تنوعا وحركة يومية دءوبة، عنها تولدت حلاقات جديدة أثارت اهتمام الإنسان إليها، لتزدحم إنشغلاته واهتماماته حيث الشغل والتمتع والتعلم والترفيه، كلها معطيات خلقت فضاءا مدنيا منظما ورائعا يسوده الانضباط، وهذا ما وجده الإنسان في المدينة العريقة.

وبدأت المواطنة تتسع شيئا فشيئا لتصل إلى صورتها الموجودة في المدن الفعلية المنتشرة في هذا العالم، وكلما فقدت هذه المدن وظيفتها التي وجدت من أجلها من أمن وترفيه، هجرها أهلها عائدين إلى الطبيعة بصفة مؤقتة، أو ما يسمى بالنزوح الجماعي بعدما كان اتجاههم من الريف إلى المدينة، أصبح اتجاههم الآن من المدينة إلى الريف في لحظات الحروب والصراعات والكوارث، والأمثلة كثيرة على ذلك. إذ يجب على المدينة أن لا تتخلى أبدا عن مهمتها السامية لتضمن استقرار الإنسان بها، هذا الاستقرار هو الذي يضمن بقاءها ويبعث فيها روحه لتتحرك بتحركه وتتنفس بتنفسه. فالإنسان شرط لازم للمدينة كما هي شرط للدولة، لا يمكن أن نفترض مدينة خالية من الناس، ولكن هناك أناس عاشوا بدون مدينة في مرحلة معينة من تاريخهم، وهنا بالضبط تشكّلت علاقة قوية بين الإنسان والمدينة، فبعدما كانت الطبيعة هي الأم أصبحت الآن المدينة هي الأم لما توفره من عدالة وعمل وأمن. والسؤال الذي يطرح هنا من جديد هل استطاعت مدننا أن تحافظ على هذه الغايات، ول تقدم الإنسان فعلا في ظلها؟.

3 ـ المدينة الفعلية المغاربية ونهاية التفاوت:

لا يمكن أن نخفي مدى الانحطاط الذي أصاب مدننا المغاربية وافتقارها لكل قنوات التنمية بأي حال من الأحوال، والذي أعاق ازدهارها وتطورها، فلا زالت جلها ميتة بعدما عاشت الاحتضار طويلا، وحينما فقدت كل مؤهلاتها وشروط بقائها وغاياتها وأصبحت مرجعا لليأس والتذمر، حاملة كل رموز التخلف والانحطاط، كمركز لتجمع الناس للتطاحن والتقاتل، ووجهة للتفاوت والاستغلال والعبودية، والجمود والبيروقراطية(bureaucratie)في كل صوب فيها، فقد فيها الإنسان مكتسباته العظيمة من مواطنة(citoyenneté)وديمقراطية، لا عمل ولا رفاهية ولا أمن، بل الضياع والخوف والقلق، إنها مدن الظلام (villessombres)واليأس، وهذه التحولات كلها انعكست سلبا عليه، جعلته يعيش أسيرا داخلها[1].

مدن لا زالت تعيش الوهن والسقم وجب التفكير فيها وإخراجها من مما هي عليه، ويحدد طبيعة عجزها، فهي بحاجة إلى رعاية شاملة وإلى التفاتة أصحاب القرار والنخب المخلصين، فليعمل أبنائها على صناعة المدينة والحضارة وفق المقاس العالمي المطلوب، ويعيدون لها حيويتها ونشاطها وبريقها ووظائفها التنموية، ويبعثون فيها من جديد عطائها وحركتها ويجعلوها قبلة للجميع.

كما أشرنا في السابق أن إحدى أهم الغايات التي وجدت من أجلها المدينة، هي توفير الآمن والرفاهية من عمل وحرية وثقافة واقتصاد

---

(1) مونيس بخضرة. تاريخ الوعي، ص 49.

مرن(...)وكل ما يحقق وثبات التنمية. إذا فهل لا زالت تلك المدن تحافظ على هذه المكاسب؟ إذا، كمن الحلول هنا في إعادة إحياء هذه الغايات التي فقدتها تلك المدن، إذا أردنا فعلا أن تعود لها الحياة، فهناك تفاوت رهيب بين مدننا الذي زاد من حدة أزماتها، من خلال الاحتكار البشع للمؤسسات الحيوية في بعض المدن على حساب مدن أخرى، أفقد التوازن العام بين المدن والذي انعكس سلبا على استقرار وتوازن دولها، حيث تتاح فرص كبيرة لمدن على حساب مدن الأخرى كما هو الشأن عليه بين الرباط وطنجة وفاس ومكناس والدار البيضاء وبين وهران وتيارت واليزي وقسنطينة وبين تونس العاصمة وجربة سفقاص لما تشهده من تفاوت كبير بينها أفقد دولها التوازن العام بينها. هذا التفاوت هو الذي مزق النسيج العام لمجتمعاتها. وإذا كان روسو(Rousseau)قد سلم أن علاج أصل التفاوت بين الناس، يظهر في إتاحة العدالة للجميع والمشاركة العامة في صنع القرار، لكي يكونوا قادرين على تحمل مصيرهم دون خوف أو لوم، والاشتراك في نفس الحقوق والواجبات بالتساوي، الذي يساعد حتما على توفير الآمن والسلام، فنفس الكلام ينطبق على المدن، لأن المدن هي الأخرى بحاجة ماسة للمساواة بينها، من حقوق وواجبات تتيح الفرص للجميع لكي تزدهر، والذي يؤدي منطقيا إلى ازدهار الدولة، هذا التفاوت القائم بين المدن هو الذي دفع البوادي إلى غزو المدينة وتتوسع على حسابها كمّد جارف يغرق المدن في معطياتها وسلوكاتها الطبيعية، وأعرافها الاجتماعية والأخلاقية، مدن أصيبت بالبداوة بشكل سريع، لأنها لم تلبي طلبات أبناء البادية، التي حصرناها في الغايات السابق ذكرها، بعدما رأوا أن أبناء المدن التي استفادت من المؤسسات

الكبرى بما توفره من حركة اقتصادية دؤوبة على حساب بادياتها، وأيضا على حساب المدن الصغرى، أكثر حضا منها استفادة من التنمية وعمل وترفيه وتعليم وحياة مناسبة، حيث أصبحت هذه المدن تتآكل من الداخل، لأنها لم تستطيع استيعاب غزو باديتها وحتى تلك المدن الصغرى عليها، لتتقاسم معها ما لم تحظ به من حقوق، وهنا أصاب الخواء والجفاف المدن الكبرى والصغرى على سواء، بعدما سقطت في أحضان الفوضى والبيروقراطية والتخلف والاحتيال والجريمة، حيث أصبحت عبارة عن حواضر رعب وخوف.

فبعدما شخصنا الداء الذي كان وراء اختفاء صور المدن بشكلها الصحيح، يتطلب الأمر جعل جميع المدن تحظى بنفس الحقوق والواجبات مع احترام الفارق السكاني بينهما، مع العلم أن ما يساعد على ارتقاء المدينة هو الجانب الاقتصادي من تجارة وخدمات وسياحة بشكل كبير، والجانب الثقافي من تبادل الآراء والتمازج الثقافي والتشجيع على إنتاجه. لأن بعض المدن الكبرى التي تنفرد بهذه الطاقات استنزفت طاقات المدن الصغرى الضعيفة، وكان سبب هجر مواطنوها منها متجهين إلى المدن الكبرى لتلبية حاجياتهم، نظرا لما تملكه من مؤسسات كبرى كانت سببا في جلبهم إليها، وهذا يعني أن كل شخص أثناء أداء حاجته في تلك المدن يستهلك قسطا من المال وشيء من الإنفاق، عندما يتنقل في حافلاتها ويأكل في مطاعمها ويقيم في فنادقها، والذي ينجر عنه دون شك حركة اقتصادية فعالة تلعب دورا في توفير السيولة المالية وعلى امتصاص البطالة وغيرها من الإيجابيات، وهذا بفضل وجود تلك المؤسسات بها

بمعنى أن هذه المدن تسلب المدن الصغرى بطريقة غير مباشرة كالفطر، فيجب أن تتجاوز هذا الاستلاب لكي يعاد التوازن بينها.

أما أبناء تلك المدن السالبة (المدن الكبرى Les grandes villes) نجدهم لا يعرفون في بعض الأحيان المدن المسلوبة (المدن الصغرى Les petites villes)، حتى ولو تعلق الأمر بمواقعها الجغرافية ولا يتواصلون مع أبنائها، لأنهم طبعا في غنى عنهم، بحجة أن مدنهم تفتقر إلى ما يجلبهم إليها من مؤسسات ومصانع وفضاءات، وهذا ما ولّد حدوث شرخ كبير بين المدن والذي انجر عنه التذمر والفوضى. وعليه يستلزم إعادة التوازن بينها لبلوغ التوازن والوحدة لتحقيق التنمية الشاملة لها وللمواطن وللدولة ضمن خطة محكمة وهي كالتالي على سبيل المثال:

ضرورة توزيع جميع المؤسسات الكبرى والحساسة بين المدن توزيعا عادلا بما يتناسب وخصوصيات كل مدينة، من مستشفيات متخصصة في علاج مرض واحد لا غير، حتى تصير كل مدينة معروفة بذلك التخصص والذي يحتم على المريض العلاج به مهما كانت تلك المدن ومهما كان موقعا، ونفس الأمر بالنسبة للجامعات المتخصصة في تخصص واحد، والمقرات الكبرى والمصانع، والمؤسسات الاستثمارية والأسواق الكبرى، والمؤسسات السياسية وغيرها من الهياكل(...)اخ.[1]

فهذا المخطط على سبيل المثال بما يحمله من حلول التي حتما توفر للمدن ولمواطنيها ولدولها التنمية الشاملة، من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب بنفس الحركة والوتيرة لتنال حقوقها الاقتصادية

(1) مونيس بخضرة. تاريخ الوعي، المرجع نفسه، ص 52.

والاجتماعية والثقافية، ولكي تتحول إلى قوة مؤلّدة وفعّالة تعتمد على ذاتها وعلى مداخليها مع الاستفادة من جميع الامتيازات، وتصبح مدننا فعلية فاعلة وقادرة على التفعيل جميع أجزائها في حدود أفاقها وتطلعاتها، كما يساعد على اتساع لحمة أبناء البلد الواحد بعد تعرفهم على جميع مدنهم بطريقة غير مباشرة، من خلال قضاء حاجياتهم بها عبر الوطن، وتصبح مدن الجنوب تشهد نفس الحركة مع مدن الشمال كلها تنبض بنبض الحياة، وحركة ليس لها نظير، إنها الحركة الشاملة التي تعيد السلام والاستقرار لجميع المدن من دون استثناء، واضعة حدا للتفاوت المصطنع بينها، إنها مدن المستقبل(future du villes les).

وبهذا النمط تتقوى دولنا بقوة حركات مدنها ومكوناتها، ويزول التفاوت الذي ظهر بظهورها منذ البداية، وتبقى مدننا في حلة تمازج الثقافات وتبادل الأعراف وتعايش مستمر بين ساكنتها، بعدما تبادلت الزيارات أثناء قيامنا بمهامنا المعتادة بها، حيث تصبح السياحة تحصيل حاصل أثناء أدائنا لمهامنا، ويعود مجتمعنا كله سائحا وكله جوالا، عليها تتضح صورة الدولة بشكل واضح، على أنها نتاج العلاقات الفعلية التي تربط المواطن بمدينته في شكل عمودي وبين مدينة ومدينة أخرى في شكل أفقي ضمن حيز جغرافي واضح المعالم.

إذن هذه هي نهاية تاريخ المدينة الفعلية المجيد، كلنا نريدها أن تكون فعلية لا باطنية، إنها الآن تنموا من مركز مخالف لما كانت عليه في الماضي، وتصبح مدينة الحضارة والتاريخ لتمسي أخيرا مدينة عالمية، وتشبع نفوس مواطنيها بالضروريات، حتى تقطف آخر زهرة من ذلك النماء لتقدمها لروح الجماعة، الروح النامية بأطر غير محدودة.

صدر للمؤلف:

- تاريخ الوعي «مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع»، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم الناشرون، مؤسسة محمد ين راشد آل المكتوم، 2009، بيروت.
- تأملات فلسفية في رسم بعض إشكالات العصر «العنف، التسامح، المعرفة»، دار عالم الكتب الحديث، ط1، 2013، الأردن.
- فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، دار عالم الكتب الحديث، ط1، 2013، الأردن.
- وكتب جماعية عديدة صادرة في دور نشر عربية.



د. بخضرة مونيس/ الجزائر

هو كاتب وأستاذ فلسفة بجامعة تلمسان، ورئيس تحرير مجلة منيرفا الفلسفية، وعضوا في هيئات علمية للعديد من المجلات الفلسفية الجزائرية، وعضو الجمعية التونيسية المتوسطية للدراسات الاجتماعية، وعضو في أكاديمية أثينا للبحوث الفلسفية والتربوية، تقلد مناصب إدارية عديدة في جامعة تلمسان، وله مؤلفات فردية وجماعية عديدة منها: تاريخ الوعي «مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الفلسفة بالواقع» بيروت 2009. وكتاب: تأملات فلسفية في رسم بعض إشكالات العصر- العنف، التسامح، المعرفة-الأردن 2013. وكتاب: فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، الأردن 2013.كتاب جماعي: التكامل المعرفي -أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (الأردن)، 2012.كتاب جماعي: فتحي التريكي، دفاتر فلسفية، اليونسكو، 2015 (القاهة)، مبادئ الفلسفة العامة، مكتبة دار الحكمة، الجزائر العاصمة، (2015)، وكتاب: الهويدي فيلسوفا في

القاهرة(2013)، وكتاب: عقلانية بلا ضفاف، القاهرة(2013)، وكتاب: معجم فلاسفة الأمريكان: بيروت(2015)، وكتاب: الفلسفات الأنجلو- الأمريكية: بيروت (2015).

البريد الإلكتروني: fr.live@mounisz

الفهرس

د. بخضرة مونيس/الجزائر

هو كاتب وأستاذ فلسفة بجامعة تلمسان، ورئيس تحرير مجلة منيرفا الفلسفية، وعضوا في هيئات علمية للعديد من المجلات الفلسفية الجزائرية، وعضو في أكاديمية أثينا للبحوث الفلسفية والتربوية، وله مؤلفات فردية وجماعية عديدة منها: تاريخ الوعي «مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الفلسفة بالواقع» بيروت 2009. وكتاب: تأملات فلسفية في رسم بعض إشكالات العصر - العنف، التسامح، المعرفة - الأردن 2013. وكتاب: فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، الأردن 2013.كتاب جماعي: التكامل المعرفي -أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (الأردن)، 2012.كتاب جماعي: فتحي التريكي، دفاتر فلسفية، اليونسكو، 2015 (القاهة)، مبادئ الفلسفة العامة، مكتبة دار الحكمة، الجزائر العاصمة، (2015)، وكتاب: الهويدي فيلسوفا في القاهرة (2013)، وكتاب: عقلانية بلا ضفاف، القاهرة (2013)، وكتاب: معجم فلاسفة الأمريكان: بيروت (2015)، وكتاب: الفلسفات الأنجلو- الأمريكية: بيروت (2015).

البريد الإلكتروني: mounisz@live.fr



لبنان - بيروت / الحمرا
تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
www.daralrafidain.com